*AUTHOR:*

LOVELL, HENRY TASMAN

*TITLE:*

UTILITARISMUS IN DER ERZIEHUNG

*PLACE:*

WEIDA I. TH.

*DATE:*

1909

Master Negative #

93-81194-6

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

## BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record


Dissertation

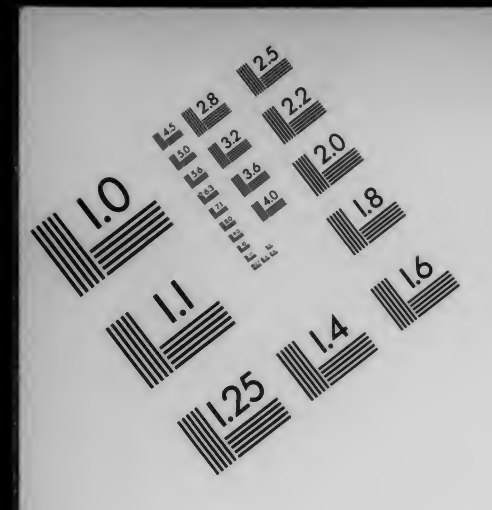
Lovell, Henry Tasman 1878-
Der utilitarismus in der erziehung; seine etwaigen rechte und grenzen im anschluss an Herbert Spencer
Jena 1909


Bibliography apx p 1

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

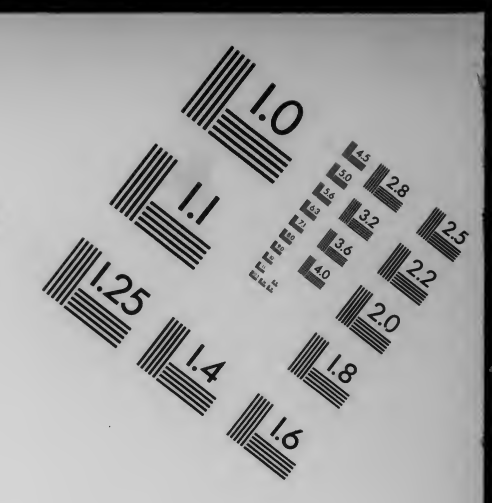
FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11X
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 4/12/93 INITIALS BAP
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

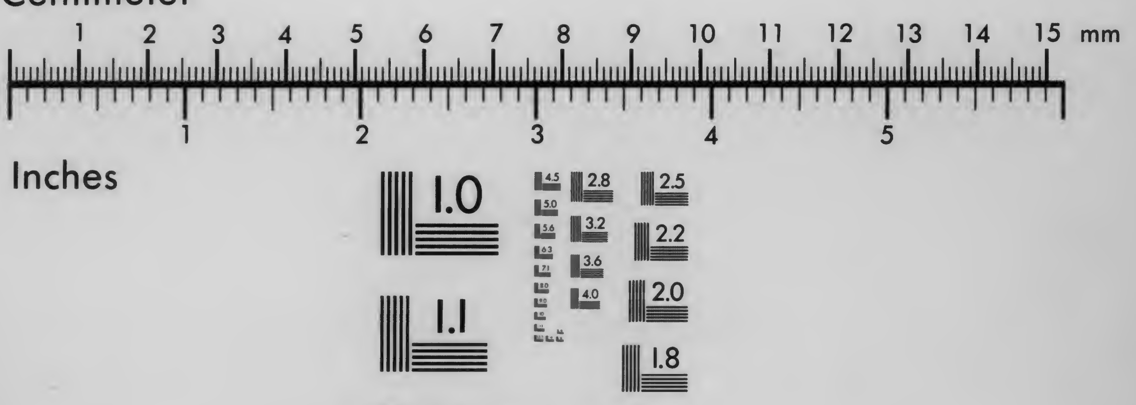



**AIIM**

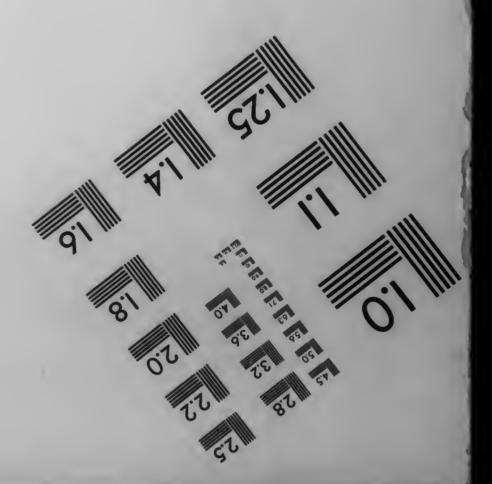
**Association for Information and Image Management**

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202









MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

770.6

# Der Utilitarismus in der Erziehung, seine etwaigen Rechte und Grenzen im Anschluß an Herbert Spencer

H. Tasman Lovell M. A.

# Der Utilitarismus in der Erziehung, seine etwaigen Rechte und Grenzen im Anschluß an Herbert Spencer.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

Hohen philosophischen Fakultät

der

Universität Jena

vorgelegt von

**H. Tasman Lovell** M. A.

aus **Sydney** (Australien).

**Weida i. Th.**

Druck von Thomas & Hubert

Spezialdruckerei für Dissertationen

1909.

Genehmigt von der philosophischen Fakultät der Universität Jena auf Antrag des Herrn Professor Dr. Rein.

**Jena,** den 1. Juli 1909.

**Professor Dr. Cloetta,**
d. Z. Dekan.

Meinem verehrten Lehrer,

Herrn Professor Francis Anderson M. A.

gewidmet.

# Inhalt.



76

## Einleitung.

Bei diesem Problem kommt es vornehmlich darauf an, eine prinzipielle Stellung zum Utilitarismus einzunehmen. Das hoffen wir zu tun, indem wir die Einheit des Handelns und Lebens sowohl beim Einzelnen wie bei der Menschheit betonen. Wir werden zu zeigen versuchen, daß die innere Seite des Handelns und des Lebens vom Utilitarismus vernachlässigt wird. Dabei versuchen wir auch vor allen Dingen die Rolle des Selbstbewußtseins und des selbstbewußten Lebens überhaupt zur vollen Geltung zu bringen. Wir werden weiter zu zeigen versuchen, daß diese Verlegung des Hauptgewichtes auf die äußere Seite des Handelns und Lebens daraus entspringt, daß die Utilitarier — da sie die Moral als eine Wissenschaft von Tatsachen begründen wollten, und „Tatsachen" aufgefaßt haben als etwas Empirisches, und mathematisch Meßbares — von außen her an die Moral herangetreten sind, und daß dadurch ihre Lehre den Charakter des Äußerlichen immer bewahrt hat, nie in das eigentlich Innere der Moral dringen konnte. Zweimal in der Geschichte der englischen Philosophie ist eine solche utilitaristische Bewegung entstanden, einmal mit Hobbes, und später mit Bentham. In der Darstellung gedenken wir uns auf den späteren Utilitarismus zu beschränken, und zwar auf Bentham, J. S. Mill und H. Spencer, da diese drei Vertreter die Haupteigenschaften dieser Lehre aufweisen. Bentham ist der strenge Hedonist, J. S. Mill wird Eudämonist, während Spencer den evolutionistischen Gedanken in den Utilitarismus einführt.

Nach der Kritik werden wir darauf hinweisen, wie der Utilitarismus unzulänglich ist, das Erziehungsziel abzugeben, und diesen Hinweis an Spencers Erziehungslehre anknüpfen. Und schließlich werden wir versuchen die etwaigen Rechte und Grenzen der Beschäftigung mit dem Äußerlichen in der Erziehung im Umriß darzulegen.

## I. Darstellung.

a) Bentham.

„Daß die Ethik sich auf das menschliche Handeln bezieht, wird allgemein zugestanden. Nicht so groß ist die Einstimmigkeit in Beantwortung der Frage, ob sie eine Wissenschaft ist von dem menschlichen Handeln, wie es tatsächlich geschieht, oder eine Wissenschaft von dem menschlichen Handeln, wie es zu geschehen hat; mit anderen Worten ob die Ethik eine normative Wissenschaft, wie Logik und Ästhetik, oder eine Wissenschaft von Tatsachen, wie Naturwissenschaft und Geschichte, ist."[1] Bentham will die Ethik auf Tatsachen begründen. Durch sein grundlegendes Prinzip, daß „die möglichst größte Lust für die möglichst größte Zahl der Maßstab des Guten und Bösen sei",[2] wollte er einen mathematischen Kalkül für moralisches Rechnen einführen. Sein ganzes System ist gar nichts anderes als die logisch konsequente Ausarbeitung eines klar und deutlich erfaßten Gedankens; alle Lebewesen streben nach Lust; von Natur suchen sie Unlust zu vermeiden, Lust sich zu verschaffen. Das Handeln des Menschen macht hiervon keine Ausnahme. Es gilt zu zeigen, daß alle die abstrakten Prinzipien (Ehre, Pflicht, Gewissen und dergl.), namentlich aber jede Berufung auf moralische Gefühle, wenn man sie analysiert, nichts anderes meinen, als daß der Handelnde Unlust vermeiden oder Lust gewinnen will; daß sie also nichts anderes sind als unvollständige Formen des Utilitarismus, die sich nur nicht auf ihre letzten Prinzipien zurückführen lassen wollen.

Es ist nun zweifellos, daß, rein für sich betrachtet, die stärkste und intensivste Lustempfindung auch die erstrebenswerteste ist. Ein Rechnen, ein vernünftiges Abwägen kann es nur zwischen qualitativ Gleichartigem geben. Das menschliche Leben weist eine Reihe von Handlungen, Gefühlen und Empfindungen auf, und es zeigt sich, daß nach den Gesetzen

[1] Paul Hensel, Hauptprobleme der Ethik, S. 1.
[2] Benthams Works, Bowring X. 121.



fester Assoziationen jeder geistige Akt wiederum seine unausbleiblichen Folgen hat, die sich ihrerseits nach Lust und Unlust bestimmen und werten lassen. Fernerhin aber hat nicht jede Lust weitere Lustfolgen, sondern eine ganze Anzahl zeigt sich notwendig mit Unlustfolgen verbunden, und ebenso können unzweifelhaft Unlustgefühle als die sicheren Vorboten reicher Lustquanten sich ausweisen. Diese Tatsachen machen eine Wissenschaft der Moral notwendig und nützlich. Nur derjenige, der die Lustquanten gegenüber den Unlustquanten richtig abzuschätzen weiß, der auf kleine Lustquanten zu gunsten größerer zu verzichten gelernt hat, ja, der bereit ist, Unlust auf sich zu nehmen, um größere Lust dafür zu erringen, kann auf den Namen eines tugendhaften Menschen Anspruch machen, sowie auch erwarten, sein Glück nicht dem Zufall, sondern der eignen Klugheit und Tätigkeit zu verdanken. Damit wird die Ethik, obwohl durchaus auf Lust- und Unlustgefühlen basiert, eine streng rationale Wissenschaft. Dies gibt aber auch den richtigen Standpunkt zur Beurteilung der Menschen, die sich sogenannten Lastern ergeben; es sind nicht schlechte Menschen, sondern schlechte Rechner; sie wollen genau dasselbe, was der sogenannte Tugendhafte will, und was alle Lebewesen überhaupt wollen, nämlich glücklich werden. Ihr Fehler ist, daß sie die dazu nötigen Rechnungen gar nicht oder nur unvollkommen vollziehen.

Ferner folgt aber daraus, daß kein Verzicht auf Lust als ein Definitivum angesehen werden darf. Wer auf Lust verzichtet, ohne die Vermeidung eines größeren Unlustquantums oder die Erreichung eines größeren Lustquantums in sicherer Aussicht zu haben, ist kein tugendhafter Mensch, sondern ein Narr. Bentham sagt: „Das verabscheuungswürdigte Vergnügen, was der gemeinste Verbrecher jemals aus seinem Verbrechen gezogen hat, dürfte nicht verschmäht werden, wenn es für sich allein bliebe."

So kann denn der Moralist beweisen, daß Tugend und Glück, Laster und Unglück Wechselbegriffe sind. Es ist zweifellos, daß, wenn Tugend und Glück einmal auseinander gehen könnten, der Verständige sich dem Glück zuzuwenden hätte, aber eine einfache Überlegung zeigt, daß dieses nie der Fall sein kann.

Bisher haben wir den Handelnden nur mit Rücksicht auf ihn selber betrachtet, und diese Betrachtungsweise ist auch der einzige und richtige Ausgangspunkt, um eine wissenschaftliche Moral darauf gründen zu können. Nun ist es aber

nicht nur mein eigenes Handeln, von welchem der Endzweck meines Lebens, mein eigenes Glück, abhängt, sondern ich finde mich beeinflußt in meinem Wohl und Wehe durch die Handlungen meiner Mitmenschen, die wiederum durch dieses mein Handeln in Mitleidenschaft gezogen werden. Ich muß daher versuchen, durch die Handlungen meiner Mitmenschen in meinem Wohl gefördert, oder mindestens in ihm nicht gestört zu werden, und habe dazu nur das eine Mittel, durch mein Handeln ihr Wohl zu fördern und mir dadurch ihr Wohlwollen zu erwerben. Auch dies ist nicht so aufzufassen, als könnte ich jemals mich veranlaßt sehen, definitiv auf ein mir erreichbares Lustquantum zugunsten des Wohles irgend eines Mitmenschen zu verzichten. Ein Mensch, der das täte, wäre wie ein Verschwender, der sein Gold mit vollen Händen anderen zuschleudert und sich selber ruiniert. Aber dasselbe vollzieht sich hier auf dem Boden der Gesellschaft, was sich früher bei den Einzelwesen vollzog. Die richtig berechneten Opfer für die Gemeinschaft gehen uns nicht verloren, sie sind wie Sparanlagen, die sich fruchtbringend verzinsen, und auf die wir jederzeit zurückgreifen können. Wenn wir bei einer jeden Handlung „das größte Glück der größten Anzahl Menschen“ im Auge haben, können wir sicher sein, daß auch unser eigenes Wohl durch diese Handlungen sich als am besten gefördert erweisen wird.[1])

b) J. S. Mill.

Jede Handlung geschieht irgend eines Zweckes halber, und Regeln für Handlungen müssen ihren ganzen Charakter und ihre Färbung dem Endzweck entlehnen, welchem sie dienen.[2]) Achten wir auf den Inhalt der obersten Moralvorschriften, auf die Normen, Regeln, Maximen, welche in den jeweils geltenden sittlichen Vorstellungen sich spiegeln, so ergibt sich wieder als Tatsache, daß die Handlungen nicht, wie es nach Kant den Anschein hat, der Normen, sondern diese der Handlungen wegen existieren, und daß man auf den Zweck der menschlichen Handlungen zu achten hat, um Zweck und Inhalt der sittlichen Normen zu bestimmen. Nun sagt Mill: „Etwas wünschen und eine Lustempfindung haben ist

[1]) Paul Hensel, ebenda, I. Vortrag.
[2]) J. S. Mill, Ges. Werke, Leipzig 1869. Das Nützlichkeitsprinzip, Kap. I, S. 128.



eines und dasselbe,“ und daraus folgert er: „Da der Mensch ein begehrendes Wesen ist, so ist ihm nach den Gesetzen seiner Natur aufgegeben, Lustempfindungen zu suchen, Unlustgefühle zu meiden.“[1]) Ursprünglich geht die Berechnung der Lustwerte der Handlungen vor sich „ohne irgend ein Gefühl moralischer Verpflichtung,“ ihre qualitative Unterscheidung ist ein Produkt der persönlichen und universell menschlichen Erfahrung über die Nützlichkeit oder Schädlichkeit einzelner Handlungen für das individuelle wie für das gesellschaftliche Zwecksystem, und daraufhin wird ihnen das Prädikat „moralisch“ oder „unmoralisch“ zugesprochen.“[2])

Wenn von irgend einer Seite bewiesen werden kann, daß sie gut ist, so kann dies nur durch den Nachweis geschehen, daß sie ein Mittel zur Erreichung einer Sache ist, die ohne weiteren Beweis als gut betrachtet wird.“[3]) „Diejenigen, welchen der Gegenstand nicht unbekannt ist, wissen, daß alle Schriftsteller, von Epikur bis auf Bentham, welche die Nützlichkeitstheorie verfochten, darunter nicht etwas verstanden, was dem Vergnügen entgegengesetzt ist, sondern das Vergnügen selber, verbunden mit dem Befreitsein von allem Leid, und daß sie, anstatt das Nützliche dem Angenehmen oder dem Gefälligen entgegenzusetzen, immer erklärt haben, daß unter dem Nützlichen außer anderen Dingen eben auch diese verstanden seien. Die Lehre, welche als die Grundlage der Moral das Prinzip der Nützlichkeit oder der größten Glückseligkeit annimmt, hält dafür, daß Handlungen in dem Grade recht sind, als sie auf Förderung der Glückseligkeit abzielen, und Unrecht, insofern sie das Gegenteil der Glückseligkeit bezwecken. Unter Glückseligkeit ist das Vergnügen und die Abwesenheit des Leides verstanden, unter Unglückseligkeit das Leid und die Abwesenheit des Vergnügens.“[4]) „Es ist aber nun keine epikuräische Lebenstheorie bekannt, welche nicht dem Vergnügen des Verstandes, der Gefühle und der Einbildungskraft wie der sittlichen Gesinnung einen weit höheren Wert beilegt, als denen der Sinne allein.“[5]) Die geistigen Vergnügungen können die Utilitarier vor den sinnlichen bevorzugen, ohne sich selbst untreu zu werden, und zwar nicht bloß wegen der mit ihnen verbundenen Vorteile, sondern

[1]) J. S. Mill, von S. Saenger, Stuttgart 1901, 6. Abschn., § 4, S. 148, 149.
[2]) Ebenda, § 6, S. 153.
[3]) Das Nützlichkeitsprinzip, Kap. I, S. 131.
[4]) Ebenda, Kap. II, S. 133, 134.
[5]) Ebenda, Kap. II, S. 135.

auch wegen ihrer innern Wesenheit. Mill gibt einen sehr entschiedenen Vorzug derjenigen Art des Seins, welche ihre höheren Fähigkeiten in Anspruch nimmt und unterscheidet zwischen Glückseligkeit und bloßer Befriedigung.[1]) Das heißt, er ist nicht Hedonist, wie Bentham, sondern Eudämonist.

Ein weiterer Unterschied zwischen seiner und Benthams Auffassung liegt in der Stellung zu anderen. Mill sagt: „Denn diesen (den Nützlichkeitsmaßstab) gibt keineswegs des Handelnden eigene größte Glückseligkeit, sondern die größte Summe von Glückseligkeit überhaupt ab.“[2]) „Einstweilen aber“, sagt er weiter, „mögen sich die Utilitarier nicht abhalten lassen, die Moralität der Selbstaufopferung als einen Besitz in Anspruch zu nehmen, der ihnen mit ebenso gutem Rechte gehört, wie nur den Stoikern oder den Transzendentalen. Die utilitarische Moral erkennt dem menschlichen Wesen die Kraft zu, ihr eigenes höchstes Gut für das Gut anderer zu opfern. Sie weigert sich nur zuzugeben, daß dieses Opfer an und für sich ein Gut sei. Ein Opfer, welches die Gesamtsumme der Glückseligkeit nicht vermehrt oder sie nicht zu vermehren strebt, betrachtet sie als Verschwendung. Die einzige Art der Selbstentsagung, welcher die utilitarische Moral ihren Beifall zollt, ist die Hingebung für die Glückseligkeit, oder für einige der Mittel zur Glückseligkeit anderer — sei es nun der Menschheit insgesamt, oder gewisser Individuen innerhalb der Grenzen, welche durch die Gesamtinteressen der Menschheit gesteckt sind. Die Lehre Jesu mit ihrer Nächstenliebe spricht das Ideal der utilitarischen Moral aus.“[3])

Nach außen richtet Mill seinen Blick, wenn er sagt, daß der Beweggrund mit der Moralität der Handlung nichts zu tun hat, wenn auch sehr viel mit dem moralischen Wert des Handelnden.[4])

### c) Spencer.

Der Utilitarismus hatte ein Hauptgewicht auf den ethischen Kalkül gelegt; die Berechnung der Lust- und Unlustfolgen einer Handlung. In Wahrheit brauchen wir diese Überlegung gar nicht. Wir haben eine Stimme in uns, die mächtiger spricht als das Resultat einer jeden Lust- und Unlustbilanz;

[1]) Ebenda, Kap. II, S. 136, 137.
[2]) Ebenda, Kap. II. S. 139.
[3]) Ebenda, Kap. II, S. 145, 146.
[4]) Ebenda, Kap. II, S. 147.



es ist die Stimme des Gewissens, und ihr gehorchen wir ohne weiteres Fragen, sicher, daß sie uns den richtigen Weg sagen wird. Schon bei Darwin finden wir den Gedanken, daß das Gewissen die Stimme des sozialen Verbandes in uns ist, welche die Interessen der Gesamtheit dem Egoismus gegenüber zu vertreten die Aufgabe hat. Es war das Ziel Herbert Spencers, durch die Einfügung dieser darwinistischen Gedanken in sein System des Evolutionismus auch für die Ethik eine neue systematische Grundlage zu gewinnen. Der ältere Utilitarismus Benthamscher Observanz ist fast durchaus in diese größeren und weiteren Gedankenzusammenhänge aufgenommen worden. Das Streben nach Lust und die Vermeidung von Unlust ist nicht mehr die letzte Tatsache, auf welche die Ethik bei Bentham gestützt wurde; die Lust ist nur deshalb wertvoll, weil sie als Zeichen der Lebensforderung, der Daseinsbehauptung betrachtet werden kann, die Unlust nur deshalb schädlich, weil sie als ein Zeichen der Herabminderung der Lebensenergie, als eine Beeinträchtigung im Kampf ums Dasein, angesehen werden kann. Um seine Existenz zu erhalten, muß jedes Lebewesen versuchen, die Schädigungen, die ihm von außen her drohen, abzuwenden, die vorteilhaften Gelegenheiten, die ihm die Außenwelt bietet, wahrzunehmen. Dieses können primitiv organisierte Wesen nur in höchst unvollkommener Weise. Je höher wir in der Skala der Lebewesen steigen, einen desto größeren Apparat sehen wir aufgeboten, um Gefahren zu vermeiden, Vorteile aufzufinden. Das ganze Leben der Tiere steht auf einer viel sicheren Basis als dasjenige der Pflanzen oder von niedrigeren Organismen. Vollends der Mensch ist mit einer solchen Summe von Fähigkeiten und Fertigkeiten ausgerüstet, daß er in vielen Fällen sich nicht mehr seiner Umgebung anzupassen braucht, sondern diese Umgebung so herrichten kann, wie er es für seine Lebensgestaltung am zweckdienlichsten hält. Er hat dies Resultat erreicht durch eine immer fortgehende Differenzierung seiner Anlagen und Fähigheiten, seiner Organe und Tätigkeiten. Der erste Imperativ, den die evolutionistische Ethik daher an den Menschen richtet, heißt: „differenziere dich!“

Neben dieses erste Mittel, das eigene Leben zu erhalten, tritt aber noch ein zweites, in seinen Resultaten womöglich noch wichtigeres hinzu: die Assoziation. Was dem Einzelnen nicht möglich war, gelingt den Vielen, und wenn selbst der Einzelne im Kampf für die Gemeinschaft untergehen sollte, so ist doch diejenige Gesellschaft, die solche opfermütige In-

dividuen unter sich zählt im Vorteil gegenüber der anderen, die einen solchen Opfermut nicht aufzuweisen vermag; der endliche Erfolg wird sicher ihr zufallen.

Wie aber war es möglich, daß sich überhaupt *derartige über das Individuum hinausweisende Willenshandlungen ausbildeten*, wo doch der Selbsterhaltungstrieb einer derartigen Entwickelung den stärksten Riegel vorzuschieben scheint? Es ist richtig, daß alle sozialen Verbände ursprünglich aus dem *Schutzbedürfnis des Einzelnen* hervorgegangen sind und nur zu diesem Zweck aufrecht erhalten werden. Sie sind *ursprünglich nichts als Mittel im Kampf ums Dasein* gewesen. Aber wir können es im täglichen Leben dauernd beobachten, daß solche Mittel eine starke Tendenz haben, Selbstzweck zu werden. Der Geizige sammelt zuerst Geld, um reich zu werden, und lebt später in freigewählter, äußerster Armut, um nicht genötigt zu sein, es auszugeben. So mußte auch die dauernde *Gewöhnung*, in sozialen Verbänden zusammenzuleben, allmählich eine Wertschätzung dieser Verbände *um ihrer selbst willen* erzeugen, und da aus dieser Wertschätzung Handlungen hervorgingen, die vor allen den Verband gegen äußere Feinde sicher stellten, die Liebe und Bewunderung der Verbandsgenossen in hohem Grade entzündeten, so wurden diese Eigenschaften *ihren Besitzern wiederum zum Vorteil*, sie brachten ihnen Ansehen, Glanz und Herrschaft und ermöglichten es ihnen, ihre Eigenschaften auf eine zahlreiche Nachkommenschaft zu übertragen. Je mehr also der Egoismus zurückgedrängt wird, desto mehr gewinnt der *Altruismus* an Spielraum.

Ein Gang durch die Entwickelungsgeschichte des menschlichen Geschlechtes liefert wertvolle Bestätigungen dieser Ansicht. Ursprünglich werden nur diejenigen Eigenschaften als Tugenden bewertet, die einer kleinen Gemeinschaft, die im beständigen Kampf gegen Tiere und feindliche Nachbarn lebt, von Nutzen sein können. Ein tüchtiger Krieger mag außerdem vornehmen lassen, was er will, seine Stammesgenossen, die vielleicht am meisten unter seiner Brutalität leiden, werden nie vergessen, daß sie dieser Brutalität häufig ihre Rettung verdanken. In diesem primitiven Zustand überwiegen noch bei weitem die *egoistischen* Motive, aber rohe und kräftige Schößlinge zeigen doch schon den Beginn einer weiteren Entwickelung an.

In dem zweiten Stadium sind an Stelle der kleinen gesellschaftlichen Einheiten die großen Verbände getreten,



die wir als Nationen und Völker kennen. Die stehen aber im Verhältnis zu einander im wesentlichen auf demselben Standpunkt. Bis an die Zähne bewaffnet erblickten sie meistens in einander noch lediglich den Feind und benutzten eine jede Gelegenheit die Nachbarn mit Krieg zu überziehen, wobei sie dann freilich selbst im Fall eines Sieges keinen Vorteil haben, sondern lediglich zur Verherrlichung ihrer Führer, die sie in den Krieg getrieben, das leidende Material abgeben müssen. Diese Führer zeigen dieselben Vorzüge, welche die tapferen Krieger der ersten Periode auszeichneten, aber es bildet sich in diesen Zeiten eine Klasse von Gefühlen aus, die man nicht mehr als rein egoistische bezeichnen kann. Sie sind auch nicht rein altruistischer Art, sondern als ego-altruistisch zu bezeichnen; z. B. kann man nicht sagen, daß der Ehr- und Ruhmliebende reiner Egoist ist, denn seine Handlungen gehen auf das Wohl des Ganzen; man kann ihn aber auch nicht als Altruisten bezeichnen, denn er würde diese Handlungen nicht ausüben, wenn sie ihm keine Ehre oder keinen Ruhm einbrächten.

Inzwischen entstehen aber Beziehungen anderer Art, als die feindseligen. Es tritt das kommerzielle Zeitalter, das Zeitalter des Friedens ein. Denn während die tonangebenden Klassen früherer Zeit ihren Vorteil und die volle Ausübung ihrer Tugenden nur im Kriege finden konnten, bricht sich jetzt die klare Erkenntnis Bahn, daß es keinen Krieg gibt, der auf die Dauer *nicht auch den Sieger schädigt*, daß die Beraubung der Fremden nicht nur ein Unrecht gegen diese, sondern eine Torheit *gegenüber dem eigenen Wohl* ist. Gerade jetzt, wo die besten Kräfte nicht mehr dazu verwendet zu werden brauchen, den Menschen gegen andere Menschen zu verteidigen, kann die große Arbeit des Menschengeschlechtes in Angriff genommen werden, die gemeinsame Sicherung der Stätte ihrer Existenz, der Erde, gegen die Widerstände und Hemmnisse, welche die Natur entgegenstellt zu schützen. Jeder Schritt, den der einzelne in dieser Richtung tut, kommt der Gesamtheit zugute. Der Zustand der Coincidenz des Einzelwohls mit dem Wohl aller, den *Bentham* sich bemühte in der gegenwärtigen Zeit nachzuweisen, ist nach *Spencer* in der Gegenwart nicht vorhanden, kann aber mit Notwendigkeit für die Zukunft vorausgesagt werden. So liegt das goldene Zeitalter des reinen Altruismus, nicht hinter uns, sondern vor uns.

So ist der Egoismus, der früher ein Vorteil im Kampfe ums Dasein war, *jetzt zum Nachteil* im Kampf ums Dasein

geworden. Alle Tugenden sind Vorteile im Kampf ums Dasein, alle Laster Nachteile im Kampf ums Dasein. So gewinnbringend auch für den einzelnen Fall eine lasterhafte Handlung sein kann, so werden wir durch die kumulierte Erfahrung unserer Voreltern, die sich in unserem Gewissen ausspricht, davor gewarnt sie zu begehen. Deshalb brauchen wir die von Bentham geforderte Berechnung über Lust- und Unlustfolgen nicht erst anzustellen, weil wir nicht vereinzelte Individuen sind, die erst jetzt von neuem beginnen müssen, ihre Erfahrungen zu machen; wir sind mit der reichen Erbweisheit unserer Ahnen ausgestattet, die sich in unserem Gewissen niedergeschlagen hat.[1])

Der Altruismus und das Gewissen sind also Entwickelungsergebnisse, die durch die Erfahrung der ganzen Menschheit im Menschen selber entstanden sind.

Bentham will 1. die Moral auf Tatsachen begründen.

2. Unter Tatsachen versteht er etwas Empirisches, etwas Greifbares und mathematisch Meßbares. Dadurch wird die Moral bei ihm eine empirische nicht eine normative Wissenschaft. Sie bezieht sich auf das menschliche Handeln, wie es tatsächlich geschieht, nicht wie es geschehen soll. Das Gewissen wird abgelehnt.

3. Daher kommt es, daß er sich mit der äußeren Seite der Handlung, mit dem Erfolg beschäftigt und nicht mit der inneren Seite, den Eigenschaften des Willens.

4. Die Folgen des Handelns lassen sich nach Lust und Unlust werten. Lust und Unlust sind also die grundlegenden meßbaren Tatsachen der Moral.

5. Diejenigen Handlungen werden gut genannt, die Lust und Vorteil bringen. Tugend wird dem Nützlichen gleichgestellt.

6. Die Lustfolgen einer Handlung beziehen sich immer auf den Handelnden, selbst wenn die Handlung auch anderen zugute kommt. Andere werden berücksichtigt nur insofern die Berücksichtigung dem Handelnden Vorteil bringt; d. h. andere sind lediglich Mittel. Von Altruismus als solchem kann hier keine Rede sein.

Bei J. S. Mill finden wir zwei wichtige Veränderungen: 1. andere sind kein Mittel mehr, sondern Selbstzweck. Der Altruismus ist rein, denn er ist aus der „Nächstenliebe“ entstanden. Damit ist Mill inkonsequent.

2. Die Lust als Zweck des Handelns wird durch die Glückseligkeit ersetzt; vom Hedonismus Benthams schreitet Mill weiter zum Eudämonismus. Ein dritter Punkt ist der, daß das Gewissen nicht zur Geltung kommt.

Aus der vorhergehenden Darstellung ersieht man also, daß der Utilitarismus in seinem ganzen Verlauf folgende Züge hat: 1. einen egoistischen Zug, welcher sich im letzten Grunde als Hedonismus oder häufiger als Eudämonismus zeigt.

2. Einen altruistischen Zug, welcher sich teils als Mittel zum Egoismus, teils als ein vom Gewissen vorgeschriebenes Gut-an-sich zeigt.

3. Er ist äußerlich, denn er haftet an dem zum Erfolge Nützlichen; und alles Nützliche ist äußerlich, wenn auch alles Äußerliche nicht immer nützlich ist.

4. Er ist überwiegend verstandesmäßig, denn er geht darauf hinaus, die Außenwelt durch den Verstand zu beherrschen, und zwar, um Vorteile daraus zu gewinnen.

---

[1]) Paul Hensel, 2. Vortrag.

# II. Kritik.

## A. Einheit des Handelns.

Hier gilt es vor allem die Behauptung der echte Altruismus sei von der reinen Nützlichkeitsvorstellung aus unmöglich; der Utilitarismus etwas Äußerliches und überwiegend Verstandesmäßiges, durch eine Begründung zu bestätigen. Eine solche Begründung und Bestätigung verlangt aber eine ziemlich weitgehende Erörterung, um die Rolle des Pflichtbewußtseins und die Einheit des Handelns zur Geltung zu bringen und den Utilitarismus daran prüfen zu können.

Damit hoffen wir zu zeigen, wie beim Utilitarismus einerseits das Pflichtbewußtsein oder das Gewissen mit seiner beurteilenden Vernunft nicht zur Geltung kommt, sondern durch die rechnende Vernunft ersetzt wird; dieser Ersetzung zufolge der Utilitarismus nicht zum echten Altruismus gezählt werden kann und überwiegend verstandesmäßig ist. Andererseits hoffen wir zu zeigen, wie durch diese Trennung vom Gewissen und durch die dementsprechende Verlegung des Hauptgewichtes auf die Folge der Handlungen die Einheit derselben verletzt und das Äußerliche in den Vordergrund gerückt wird.

Also ist es notwendig, klar darzulegen, was wir unter der Einheit des Handelns verstehen, um den Utilitarismus daran prüfen zu können.

### § 1. Vom Standpunkt des Handelnden.

a) Jede Handlung hat zwei Seiten; jede moralische Handlung weist zwei Seiten auf, sowohl eine innere als eine äußere. Worin bestehen denn das Innere und das Äußere einer Handlung?

Das Innere einer moralischen Handlung besteht in dem innerlichen Benehmen des Handelnden seiner Begehrung gegenüber. Dieses Benehmen beruht auf einem Verhältnis zwischen der gegenwärtigen Begehrung auf der einen Seite und dem



moralischen Hintergrund des Bewußtseins, oder den in dem Bewußtsein sich befindenden scharf und klar hervortretenden moralischen Normen auf der anderen Seite, je nach der Stufe der moralischen Entwickelung des Handelnden. In beiden Fällen ist es ein Verhältnis zwischen zwei strebenden, wollenden Selbst, nämlich zwischen dem gegenwärtigen, augenblicklichen Selbst und dem weniger oder mehr moralisch geordneten und beharrenden Selbst der ganzen Erfahrung des Handelnden. Denn die Begehrung ist das strebende, wollende Selbst des Augenblicks; während der oben erwähnte moralische Hintergrund des Bewußtseins und die im Bewußtsein sich befindenden klaren moralischen Normen eben das weniger oder mehr moralisch geordnete Selbst der ganzen Erfahrung des Handelnden ausmachen.

Das Innere einer Handlung besteht demnach aus zwei Elementen; nämlich einerseits aus einem Willensverhältnis zwischen zwei Selbst, deren beide dem einen „Ich" zugehören, und andererseits aus einer selbstbewußten moralischen Beurteilung dieses Willensverhältnisses. Die selbstbewußte moralische Beurteilung besteht darin, daß die Begehrung unmittelbar durch die sittliche Einsicht, oder mittelbar durch die nach moralischen Normen prüfende Vernunft, entweder als gut oder als schlecht angesehen wird. Das Willensverhältnis dagegen führt zu einem Entschluß seitens des Handelnden, die Begehrung, d. h. die Forderung des augenblicklichen Selbst, anzunehmen oder zu verwerfen. Wenn sie nach der selbstbewußten Beurteilung angenommen wird, so wird sie zur Absicht. Die Begehrung kann angenommen werden, weil sie dem Guten entspricht, oder abgesehen von dem Guten, weil sie Vorteil oder Lust zu bringen vermag. Das sind die letzten Motive oder Beweggründe, nach welchem der Entschluß gefaßt wird. Der Entschluß also mag oder mag nicht der selbstbewußten moralischen Beurteilung entsprechen. Wenn beim Entschluß die beiden Selbst nicht übereinstimmen, d. h., wenn die Absicht nicht aus dem weniger oder mehr geordneten Selbst hervorgeht, so wird das Ich innerlich gespalten. Diesen inneren Zwiespalt in seinem Ich erkennt der Handelnde durch eine Gefühlsreaktion seitens seines moralisch geordneten Selbst, d. h. seines Gewissens. Wenn dagegen beim Entschluß die beiden Selbst miteinander übereinstimmen, d. h., wenn die Absicht in der Tat aus dem moralisch geordneten Selbst hervorgeht, so stellt sich an die Stelle des Zwiespaltes eine innere Harmonie. Diese innere Harmonie

wird ebenfalls durch eine Gefühlsreaktion seitens seines Gewissens dem Handelnden angekündigt. Wenn der Handelnde gewohnheitsmäßig diese innere Harmonie herzustellen vermag, so hat er die Stufe der inneren Freiheit erreicht. In dieser Hinsicht sagt Herbart: „Unsere Untersuchung begann in der Voraussetzung einer Beurteilung, die auf den Willen treffe. Die Beurteilung und das Wollen sind nicht zwei getrennte, nicht zwei verschiedene Personen, deren eine die Vorschrift gibt, die andere sie empfängt. Vielmehr ein und dasselbe Vernunftwesen ist das, welches will, und welches auch urteilt und will. Fassen wir es auf, dies Vernunftwesen! Erhebt sich in ihm ein Begehren, Beschließen, sogleich steht vor ihm das Bild seines Begehrens und Beschließens, es erblicken und beurteilen, ist eins; das Urteil schwebt über dem Willen, indem das Urteil beharrt, schreitet der Wille zur Tat. Entweder nun die Person hat wollend behauptet, was sie urteilend verschmäht. Oder sie hat wollend unterlassen, was sie urteilend vorschrieb. Oder Wille und Urteil haben einmütig bejaht, einmütig verneint. In allen Fällen sehen wir die Elemente des Verhältnisses von einander durchdrungen, indem sie, vorbildend, nachbildend, einander zustimmen oder widerstreiten. Versuche man aber die Elemente des Verhältnisses zu trennen: Tadel und Beifall werden verstummen. Gerade darin liegt das Spezifisch-Eigene des Verhältnisses, welchem wir die Benennung: innere Freiheit zugestanden haben, daß es zwei ganz heterogene Äußerungen des Vernunftwesens verknüpft, den Geschmack (sittliche Einsicht oder das Gewissen) und die Begehrung." [1])

Zusammenfassend könnte man sagen, daß die Momente, die beim Inneren einer Handlung eine Rolle spielen, sind:

1. Ein Verhältnis zwischen dem Streben des augenblicklichen Selbst und dem Wollen des moralisch geordneten Selbst, oder Pflichtbewußtseins;

2. Eine selbstbewußte Beurteilung der Begehrung oder des Strebens des augenblicklichen Selbst;

3. Der Entschluß, diese Begehrung zur Absicht zu machen oder zu verwerfen;

4. Der Beweggrund, aus welchem der Entschluß gefaßt wird;

5. Daß der Beweggrund darauf hinausgehen kann, dem Rechten, auf welches die selbstbewußte moralische Beurteilung hinweist, zu entsprechen, oder trotz dieses Hinweises der Lust oder dem Vorteil, welche die Begehrung verspricht, nachzugeben.

[1]) Herbarts Werke, Kehrbach, 2. Bd., S. 355—356.



Das Äußere einer Handlung erblicken wir 1. vor der selbstbewußten Beurteilung, wenn sinnliche Reize von außen her zur Erzeugung von Begehrungen etwas beitragen: und wieder 2. nach der selbstbewußten Beurteilung, wenn eine Absicht zur Tat wird.

Diese Erzeugung von Begehrungen ist jedoch kein Teil einer moralischen Handlung, denn für Begehrungen kann der Handelnde nicht verantwortlich gemacht werden. Eine Handlung wird man eine moralische nennen können erst durch die Wirkung des Selbstbewußtseins. Von dem Augenblick also, da die selbstbewußte Beurteilung entweder durch das Gefühl, oder durch die prüfende Vernunft sich einstellt und die Begehrung zur Absicht macht, bis zu dem, da die Möglichkeit der selbstbewußten Beherrschung der äußeren Umstände und damit auch alle äußere Einwirkung seitens des Handelnden aufhört, bleibt die Handlung eine moralische und der Handelnde verantwortlich.

Die äußere Seite einer moralischen Handlung ist also die Ausführung der Absicht; sie bezieht sich auf den Erfolg in der Außenwelt. Mit dieser Heranziehung der Außenwelt tritt ein neuer Faktor ein, nämlich die unleugbare Macht der Umstände. Da draußen in der Natur und in der Gesellschaft begegnet die zur Verwirklichung bestimmte Absicht einer Unmenge Umstände, die fördernd oder hemmend auf sie wirken. Durch diese Macht der äußeren Verhältnisse pflegen die Absichten eine vollkommene Verwirklichung nicht zu erreichen. Die äußeren Verhältnisse üben also einen Einfluß auf die Absicht aus, so daß der Erfolg der Absicht nicht immer entspricht: die Ausführung der Absicht gelingt nicht immer. Da gilt es nun demjenigen, der der Verwirklichung seiner Absichten nicht gleichgültig gegenübersteht, diese Macht der äußeren Umstände zu verstehen. Nur dadurch wird er sie beherrschen und zur geeigneten Verwirklichung seiner Absichten zwingen können. Doch gelangt der einzelne nie zur völligen Herrschaft, selbst auf einem einzigen Gebiet. Was der Handelnde beabsichtigt, wird also bald gefördert, bald gehemmt oder vernichtet durch äußere Wirkungen.

Daraus geht hervor, daß man von einer inneren und einer äußeren Seite zu sprechen berechtigt ist; und wenn wir nur zeigen können, daß das Verhältnis zwischen diesen beiden

Seiten ein sehr enges, ja im gewissen Sinne ein Abhängigkeitsverhältnis ist, so wird das die Einheit der ganzen Handlung feststellen.

b) Verhältnis zwischen der inneren und der äußeren Seite einer Handlung: Hier ist es dringend notwendig, das Wesen der Absicht und die Rolle, welche das Selbstbewußtsein spielt, klar zu fassen und daran festzuhalten. Denn die Absicht ist der Schlüssel zur Einheit einer moralischen Handlung, und diese ist ohne Selbstbewußtsein ein Unding. Erst laßt uns sehen, wie die Sache nunmehr liegt. Eine kleine Übersicht wird dazu behilflich sein:

I. Äußere: Vor der selbstbewußten Beurteilung. Sinnliche Reize tragen etwas zur Erzeugung von Begehrungen bei.
Innere: a) Verhältnis zwischen dem begehrenden Selbst und dem moralisch geordneten Selbst.
b) Selbstbewußte moralische oder bloß rechnende Beurteilung.
c) Entschluß.
d) Beweggrund.

II. Äußere: Nach der selbstbewußten Beurteilung.
a) Ausführung der Absicht.
b) Erfolg.
c) Äußere Kräfte.

Daß das Verhältnis zwischen Innerem und Äußerem sehr eng ist, ergibt sich schon aus der tatsächlichen Wechselwirkung zwischen Leib und Seele. Denn bei einer so praktischen Aufgabe wie die Erziehung kann man mit dem Okkasionalismus nicht übereinstimmen, wenn er diese Wechselwirkung opfert. „Es gibt unter den Bewegungen in der materiellen Welt solche, die wir auf einen Willensentschluß der Seele, unter den Vorstellungen solche, die wir auf körperliche Vorgänge als ihre Ursache zurückführen.“[1] Fortwährend ist zu beobachten, wie die äußeren Verhältnisse zur Erzeugung von geistigen Elementen — z. B. Begehrungen — etwas beitragen, und wie andererseits diese geistigen Elemente in das Äußere wieder umgesetzt werden.

Also sowohl vor wie nach der selbstbewußten Beurteilung spielen die äußeren Verhältnisse eine Rolle.

[1]) Falkenberg, Gesch. d. neueren Philos., S. 99.



Nun muß betont werden, daß diese selbstbewußte Beurteilung der Begehrung entweder auf das Rechnen nach Erfolg, nach Lust und Unlust, nach Vorteil und Nachteil, oder auf das Verhältnis der Begehrung zum Gebot des Pflichtbewußtseins hinauslaufen kann. Den beiden Beurteilungen zugrunde liegen zwei Arten von Vernunft, nämlich eine bloß rechnende und eine moralisch beurteilende. Den beiden Beurteilungen entsprechen auch zwei Arten von Beweggründen: die Begehrung wird nämlich zur Absicht gemacht entweder 1. weil sie Lust oder Vorteil verspricht; oder 2. weil dadurch dem Gebote des Pflichtbewußtseins, das Rechte zu tun, Folge geleistet wird.

Da aber die Absicht aus dem Beweggrund hervorgeht, so muß es ebenfalls zwei entsprechende Arten von Absichten geben: nämlich 1. die Absicht, Vorteil zu erringen, 2. die Absicht, das Rechte zu tun.

Es gilt zunächst, eine Beziehung zwischen den beiden Arten von Absichten nachzuweisen. Wir wollen versuchen zu zeigen, daß man bei der ersten Art von Absichten, welche aus der ersteren Beurteilung der rechnenden Vernunft hervorgeht, nicht stehen bleiben darf, sondern daß von der ersten Art von Absichten die zweite Beurteilung der moralisch beurteilenden Vernunft, das Pflichtbewußtsein, immer Notiz nimmt. Das heißt, wir möchten eine solche Beziehung zwischen den beiden Arten von Absichten, zwischen den beiden Arten von Vernunft, nachweisen, wonach die erste Art sich der moralischen Beurteilung nicht entreißen kann. Um das zu tun, müssen wir 1. der Rolle, welche das Selbstbewußtsein und 2. der Rolle, welche das Pflichtbewußtsein spielt, nach gehen.

Rolle des Selbstbewußtseins: Ohne Selbstbewußtsein kann keine Begehrung zur Absicht gemacht werden; denn es kann in jenem Falle keine selbstbewußte Beurteilung der Begehrung, keinen Beweggrund geben. Sollte doch eine Begehrung entstehen und sich unmittelbar für sich in Tat umsetzen, ohne daß das selbstbewußte Subjekt irgend eine Rolle dabei spielte, so wäre es ungereimt, dann zu sagen, daß der Handelnde das beabsichtigt hätte. Begehrungen, die keiner selbstbewußten Beurteilung unterworfen worden sind, können nicht zu Absichten werden; sie bleiben eben bloße Begehrungen oder sinken zu Trieben herab. Diesen Standpunkt findet man mehr als einmal bei Herbart ausdrücklich vertreten. Z. B. sagt er: „Dürfte vielleicht die Einsicht bloße Klugheit sein, vom Geschmack (Gewissen) weder

abstammend, noch ihn unterstützend? Das letzte Motiv dieser Klugheit wäre also Begehrung; die ihr entsprechende Folgsamkeit wäre es ebenfalls." [1]) Und wieder in der Allgemeinen Pädagogik sagt er: „Aber das Leben besteht nicht bloß aus dem Brauchen von mancherlei Mitteln zu verschiedenen Zwecken. Ein solches Leben würde in Verdacht kommen unter einigen Begehrungen das mannigfaltige Interesse erstickt zu haben." [2]) Begehrungen und Triebe sind die Stufen des bloß Bewußten und des Unbewußten; dagegen das Überschauen der Triebe und der Begehrungen das Vergleichen dieser Elemente unter einander, die kritische Beurteilung derselben, nach welcher sie zu Absichten gemacht werden, sind nur bei einem selbstbewußten Subjekt möglich. Die Absicht gehört der Stufe des Selbstbewußten zu; ohne Selbstbewußtsein ist sie undenkbar.

Rolle des Pflichtbewußtseins: Es ist nunmehr die Frage, ob die erste Art von Absichten, welche aus dem Rechnen nach Erfolg hervorgehen, als selbständig angesehen werden kann; oder ob sie der Beurteilung nach der Richtigkeit immer unterworfen werden soll. Im ersteren Falle hätte die Absicht keine moralische Bedeutung; im letzteren Falle wohl, denn das Pflichtbewußtsein und seine moralische Beurteilung steht zur Verfügung. Also, wenn wir zeigen können, daß dem Handelnden die Möglichkeit immer gegeben wird, seine Absichten, welche auf den Erfolg hinauslaufen, der moralischen Beurteilung zu unterwerfen, so wird man solche Absichten unmöglich als selbständig betrachten können. Daß eine Absicht irgend welcher Art ohne Selbstbewußtsein unmöglich ist, haben wir schon hervorgehoben. Es ist eine andere Frage, ob die Absicht, welche aus dem Rechnen nach dem Erfolg hervorgeht, immer in Beziehung zum Pflichtbewußtsein gebracht werden kann, d. h. ob auch diese Art von Absichten immer als einer selbstbewußten moralischen Beurteilung unterworfen angesehen werden kann. Nur dadurch wird sie einen moralischen Charakter bekommen; nur dadurch kann der Handelnde für sie verantwortlich gemacht werden. Um diese Frage zu bejahen, gedenken wir folgendermaßen zu verfahren: wir werden versuchen zu zeigen 1. daß das Selbstbewußtsein das Pflichtbewußtsein notwendig in sich einschließt.

[1]) Herbarts Werke, Kehrbach 2. Bd., S. 356.
[2]) II. Buch, Kap. 6, Abt. 1.



2. Daß der Handelnde sich einer erstmaligen Absicht immer selbstbewußt ist. Woraus folgen wird,

3. daß es möglich ist, jede Art von Absicht in Beziehung zum Pflichtbewußtsein zu bringen.

Betrachten wir nun den Obersatz: das Selbstbewußtsein ist Tatsache. Daraus folgt notwendig das Überschauen der Begehrungen, da Selbstbewußtsein höher steht als bloßes Bewußtsein. Das Überschauen der Unterschiede bei den verschiedenen Begehrungen ergibt die Möglichkeit des Vergleichens. Das Vergleichen ermöglicht das Auswählen. Beim Auswählen oder Entschluß wird die gewählte Begehrung zur Absicht gemacht. Damit kommt der Beweggrund in Betracht, das Warum? Das Auswählen kann aus zweierlei Beweggründen hervorgehen, wie schon erwähnt worden ist. Ob aus dem einen oder aus dem anderen Beweggrund gehandelt wird ist gleich, bleiben doch beide dem Handelnden bewußt, steht doch das Selbstbewußtsein über beiden, und verhält sich ihnen gegenüber kritisch. Dieses kritische Verhalten wird darin gesehen, daß, sollte der Handelnde sich aus dem Erfolgsbeweggrund entschließen, doch noch die Richtigkeit dieses Entschlusses in Betracht kommen würde und damit das Gefühl der inneren Harmonie oder Disharmonie; sollte er dagegen sich entschließen, dem Gebot des Pflichtbewußtseins Folge zu leisten, so würde das kritische Verhalten des Selbstbewußtseins auch davon Notiz nehmen sich in einem Gefühl der inneren Harmonie äußern. Also in beiden Fällen sehen wir die Wirkung des Pflichtbewußtseins. Das Pflichtbewußtsein hat sich als das kritische Verhalten des Selbstbewußtseins erwiesen. Im letzten Grunde also sieht man, wie das Selbstbewußtsein das Pflichtbewußtsein in sich einschließt.

Betrachten wir weiter den Untersatz: die selbstbewußte moralische Beurteilung — nicht die bloß rechnende — einer Begehrung geschieht, wie schon gesagt, entweder durch die nach moralischen Normen prüfende Vernunft, oder durch eine unmittelbare Gefühlsreaktion seitens der sittlichen Einsicht. Daß bei einer erstmaligen Absicht das Prüfen nach bestimmten, moralischen Normen durch die Vernunft häufig ausbleibt, ist bekannt. Es ist aber höchst fraglich, ob dabei keine warnende Gefühlsreaktion seitens der sittlichen Einsicht stattfindet. Wenn der Handelnde selber nicht nach moralischen Normen prüft, so wird er doch von seinem Pflichtbewußtsein durch eine Gefühlsreaktion unterrichtet und gewarnt. Daher scheint es bei dem mit Selbstbewußtsein versehenen Menschen unmöglich,

daß eine zum ersten Male ausgeführte Handlungsweise verlaufen könnte, ohne daß dieses Selbstbewußtsein davon Notiz nähme.

Nun der Schluß: wenn die Vordersätze stichhaltig sind, so ist der Schluß unvermeidlich, daß es möglich ist, jede Art, von Absichten in Beziehung zum Pflichtbewußtsein zu bringen. Keine Absicht, wenn sie nicht gewohnheitsmäßig verläuft, kann sich also der moralischen Beurteilung entreißen und eine selbstständige isolierte Existenz führen. Das Selbstbewußtsein ist wie eine Schildwache, welche keine Absicht vorübergehen läßt, ohne sie wenigstens das erste Mal der moralischen Beurteilung zu unterziehen, vom letzten Beweggrund, vom Innersten des Betreffenden selbst, gewinnt die Absicht als solche alle ihre moralische Bedeutung. Die Absicht ist nicht der Beweggrund, jedoch geht sie entweder aus dem Beweggrund hervor, oder fällt zum Triebe oder zur Begehrung herab; sie ist keine selbständige Größe. Wollte man sie selbständig machen oder sie bloß an die Ausführung und an ihren Erfolg binden, so würde man die Rolle des Selbstbewußtseins gänzlich ausschalten. Dann wären wir schutzlos den Trieben der Natur preisgegeben.

### Zusammenfassung.

a) Das Wesen der Absicht. Die Absicht ist das Idealbild dessen, was der Handelnde zu tun entschlossen ist. Sie geht aus dem Beweggrund hervor und ist doch zur Verwirklichung in der Außenwelt bestimmt. Sie verknüpft Äußeres und Inneres in eine Einheit.

b) Die Rolle des Pflichtbewußtseins. Der Beweggrund ist ohne die selbstbewußte Beurteilung der Begehrung unmöglich. Da die letzte selbstbewußte Beurteilung einer Kritik nach der Richtigkeit hin ist, so muß das Pflichtbewußtsein immer als wirkend angesehen werden.

c) Die Einheit des Handelns besteht also darin, daß die Absicht die innere und die äußere Seite verknüpft. Denn die Absicht ist weder rein innerlich noch rein äußerlich, sondern sie schwebt sozusagen an der Grenze zwischen den beiden: sie hat Beziehungen zu den beiden. Sie geht aus dem Beweggrund, aus dem selbstbewußten Innern des Handelnden hervor, und wird doch auf den Erfolg in der Außenwelt bezogen, ist doch zur Verwirklichung unter den äußeren Kräften bestimmt.



## § 2. Vom Standpunkt der Menschheit.

a) Die Tätigkeit der Menschheit hat zwei Seiten. Wie beim Einzelnen so auch bei dem menschlichen Handeln im allgemeinen sind zwei Seiten deutlich erkennbar: eine innere und eine äußere. Nunmehr pflegt man die innere Seite Kultur, die äußere Seite Zivilisation zu nennen. „Je mehr die neuere Denkweise des deutschen Idealismus sich ausbildete, desto entschiedener hat sie ihr eigenes Ideal als das der Kultur von der Zivilisation unterschieden. Diese tritt deutlich hervor bei Pestalozzi, F. A. Wolf, Kant usw.“ [1])

Das eigentlich Innere der menschlichen Tätigkeit durch die Jahrhunderte hindurch ist eine Hingebung an die Sache, welche eine Befreiung von dem Druck des Naturlebens und eine Einkehrung zu immer reinerer Innerlichkeit hervorruft. Aus dieser freudigen Selbsttätigkeit ist eine Wesensbildung hervorgegangen und ein Schatz idealer Güter erzeugt worden. Diese idealen Güter bestehen in Religion, Moral, Philosophie, Kunst, Literatur und Wissenschaft. Das sind die bleibenden, inneren Ergebnisse der weltgeschichtlichen Arbeit. Es sind geistige Größen, die zu immer größerer Selbständigkeit gegenüber den äußeren Verhältnissen gelangen und immer mehr in Zusammenhang gebracht werden. Der Mensch bildet sein Wesen und gewinnt eine Innerlichkeit in dem Grade, daß er durch Selbsttätigkeit und freudige Hingebung an den Gegenstand seiner Betätigung, ohne an die Leistung zu denken, sich zu diesem geistigen Besitz emporarbeitet. [2])

Das Äußere der allgemein menschlichen Tätigkeit dagegen besteht in den Gesamtergebnissen, welche auf Leistungen, auf Beherrschung, Anordnung und Gestaltung der äußeren Verhältnisse zurückgehen. Auch auf diesem Gebiete hat die menschliche Tätigkeit unermeßliches erreicht, namentlich durch Erfindungen und mechanische Arbeit. Die äußeren Verhältnisse sind mehr und mehr der Beherrschung der menschlichen Tätigkeit unterworfen worden. Dadurch ist das menschliche Leben immer mehr zur Gestaltung gebracht und in den Dienst der Menschheit gestellt worden.

Man sieht also, wie die Zweiseitigkeit des menschlichen Handelns über das Individuum hinausreicht und sich auf das Ganze der menschlichen Tätigkeit erstreckt. Es gilt nun zu

---

[1]) Theodor Genthe, Der Kulturbegriff bei Herder, Diss., Jena 1902, S. 42.

[2]) Vergl. R. Eucken, Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt, 2. Aufl., Leipzig 1907, S. 120ff.

zeigen, daß das Verhältnis zwischen den beiden Seiten auch auf diesem erweiterten Gebiete sich eng genug gestaltet, um von einer Einheit reden zu können.

b) Verhältnis zwischen der inneren und äußeren Seite auf dem erweiterten Gebiet der Menschheit. Hier wieder scheint sich im Leben der Menschheit das Verhältnis zwischen Äußerem und Innerem eng zu gestalten, wenn auch vielleicht nicht so eng wie im Leben des Einzelnen. Es scheint hier auch eine gewisse Wechselwirkung stattzufinden. Diese Wechselwirkung finden wir von Herder vertreten: „Auf seinem Gange der Völkerbetrachtung betont denn auch Herder bei jedem einzelnen derselben wie weit diese äußeren Umstände der Entwickelung der Kultur günstig oder ungünstig waren, dieselbe hier bald ganz unterdrückten, dort wieder zu ungeahnter Höhe kommen ließen." (Genthe, S. 26, vergl. Herder, Ideen, Buch 9, I). Die Anerkennung der Wirkung äußerer Verhältnisse auf das Innenleben findet einen starken Vertreter in Herbart. In seiner Allgemeinen praktischen Philosophie[1]) betont er die Wichtigkeit des Rechtssystems und der Regelung der wirtschaftlichen Lage für das Innenleben. Auch haben die Fortsetzer der Herbartschen Ethik daran festgehalten. So sagt Prof. Rein: „In ihrer (der Gesellschaft) Mitte muß die Idee des Rechts und der Vergeltung sich ausbreiten, damit der äußere Rahmen, in dem die Kulturentwickelung verläuft, gesichert und gefestigt sei."[2]) Und weiter: „Erst muß eine gewisse Stufe gesicherten, materiellen Wohlseins in allen Schichten geschaffen sein, ehe an die Entfaltung höherer geistig sittlicher Kräfte gedacht werden kann. Die Befriedigung der wirtschaftlichen Bedürfnisse ist die Trägerin der Befriedigung geistiger Erfordernisse. Die wirtschaftliche Arbeit erhält dadurch ihren sittlichen Adel. Sie erscheint als die Grundlage für höhere Interessen, die die wahre Kultivierung der Menschheit ausmachen."[3])

Als Beispiel dieser Wirkung des Zivilisationszustandes auf den Kulturzustand läßt sich vielleicht zum Teil die Überlegenheit der griechischen Kultur über die der Römer auf den äußeren Rahmen des Staates zurückführen. Die griechische Auffassung des Staates als eines kleinen geschlossenen Ganzen überließ wohl den nachdenkenden Geistern die Freiheit, sich

[1]) Kehrbach, 2. Bd.
[2]) Rein, Grundriß der Ethik, 2. Aufl. 1906, S. 97.
[3]) Ebenda, S. 145, 146.



schaffend zu betätigen; denn ein kleineres Ganze läßt sich mit Leichtigkeit überschauen, die Kräfte werden nicht so sehr in Anspruch genommen. Ganz anders bei den Römern. Ihnen war der Staat bald keine bloße Stadt mehr, sondern er wurde der Möglichkeit einer immer größeren Ausdehnung unterworfen, wurde gleichsam ein unbegrenzter Begriff. Mit der Ausdehnung traten große Verwickelungen ein, bis schließlich die staatlichen Verhältnisse so ungeheuer groß und verwickelt wurden, daß sie von den zu Gebote stehenden Kräften nicht mehr so ohne weiteres überschaut und beherrscht werden konnten. Die besten Kräfte wurden dadurch in Anspruch genommen. Kräfte aber, die so an die Ausdehnungspolitik und an die Erhaltung und Verwaltung des ausgedehnten Staates gebunden waren, konnten unmöglich dem schöpferischen Denken und künstlerischen Schaffen in demselben Maße zur Verfügung stehen, wie es bei den Griechen der Fall war. „So weist Herder vornehmlich darauf hin, daß die Römer in ihrer Kriegskunst, ihrer Staatsverfassung und politischen Weisheit den Griechen weit überlegen gewesen sind. Aber waren sie deswegen schon kultivierter und humaner? Es fehlte ihnen die Harmonie und Ruhe und das schöne Ebenmaß der Griechen, und deshalb vermag Herder sie nicht anzusehen als ein höheres Glied in der Kette der Kultur und Humanität gegenüber jenen; ja sie standen ihm beträchtlich tiefer als die Griechen."[1])

Also, selbst wenn man die Verschiedenheit der geistigen Art bei den beiden großen Völkern anerkennt, so scheint es doch sehr wahrscheinlich, daß der äußere Rahmen des nationalen Lebens einen Einfluß auf die Kulturentwickelung der Griechen und Römer ausgeübt hat. Wenn alle Kräfte durch die Gestaltung der äußeren Verhältnisse in Anspruch genommen werden, so ist es selbstverständlich, daß die Kulturarbeit darunter leidet.

Das ist der negative und ungünstige Einfluß des Zivilisationszustandes auf die Kulturarbeit. Es gibt doch auch eine positive und günstige Wirkung. Wenn man die heutige Zeit mit dem früheren Mittelalter vergleicht, so ergibt sich daraus ein großer Unterschied hinsichtlich der Möglichkeit des Gedankenaustausches, der Verbreitung der Kultur, und der Ausdehnung der Erziehung auf jeden einzelnen. Die Erfindung der Buchdruckerkunst hat die Vervielfältigung eines

[1]) Genthe, S. 35.

Manuskripts ermöglicht; die des Dampfschiffes und der Eisenbahn hat diese Vervielfältigungen überall hingebracht und es möglich gemacht, daß die großen Geister selber leichter zusammenkommen und untereinander verkehren können. „Diese verbesserte äußere Lage wirkt zurück auf die Verfeinerung und Veredelung jedes einzelnen im ganzen Umfange seines Wesens. So zeigt sich der Gewinn der Kulturarbeit nach Herders Auffassung in einer immer reineren Humanität, in einem Zustand immer höherer Geistigkeit und Sittlichkeit.“ [1])

„Der Fortschritt der Kultur hat aber auch Einfluß auf die Verbesserungen aller zivilisatorischen Einrichtungen, wie sich aus dem früher Gesagten schon ergibt, und so schreitet mit jener auch die Zivilisation fort.“ [2])

Man erinnere nur an die Frage der Wohnungsnot. Da werden bessere Wohnungs- und hygienische Verhältnisse geschaffen auf Grund moralischer Forderungen. „Die Idee des Wohlwollens verlangt nun, daß die Möglichkeit gegeben werde, allen Gesellschaftsgliedern eine Existenz zu sichern, die nicht nur materiell ausreichend ist, sondern auch die freie Ausbildung und Betätigung der körperlichen und geistigen Anlagen gewährleistet.“ [3])

„In dem Maße, wie die innere Entwickelung eines Volkes fortschreitet, werden auch die äußeren Lebenslagen und die Verhältnisse desselben eine zunehmende Wandlung erfahren in den religiösen, künstlerischen, gesellschaftlichen, politischen, bis hinab zu den technisch-wirtschaftlichen Dingen. Dadurch werden neue Zustände geschaffen und den Menschen neue Mittel an die Hand gegeben, seine innere Entwickelung weiter fortzusetzen. So ist Inneres und Äußeres von einander abhängig.“ [4]) Genthe selber kommt nach seiner Untersuchung zu folgendem Ergebnisse: „Es läßt sich daher die eine oder die andere Seite nicht einfach eliminieren, ohne unser Wesen in Frage zu stellen.“ [5])

Also gestaltet sich das Verhältnis zwischen Kultur und Zivilisation wohl eng genug, um von einer Einheit reden zu können.

---

[1]) Genthe, S. 35.
[2]) Genthe, S. 42.
[3]) Rein, Ethik, S. 146, 147.
[4]) Genthe, Der Kulturbegriff bei Herder, S. 40. 41.
[5]) Genthe, S. 57.



Die Einheit des Handelns haben wir festzustellen versucht. Wenn das gelungen ist, so gilt es zunächst den Utilitarismus daran zu prüfen.

## B. Prüfung des Utilitarismus.

Wir haben nun versucht zu zeigen. 1. daß echter Altruismus von der reinen Nützlichkeitsvorstellung aus unmöglich ist, weil zum echten Altruismus die Vorstellung des An-sich-Guten, d. h. das Gewissen mit seiner moralisch beurteilenden Vernunft, gehört;

2. daß der Utilitarismus überwiegend verstandesmäßig ist, ebenfalls dadurch, daß bei ihm das Pflichtbewußtsein mit seiner moralisch beurteilenden Vernunft nicht zur Geltung kommt, sondern durch die bloß rechnende Vernunft ersetzt wird, und

3. daß er bloß äußerlich ist und zwar dadurch, daß die Trennung der Absicht vom Beweggrund, und damit der bloß rechnenden Vernunft von der moralisch beurteilenden das Hauptgewicht auf den Erfolg und die Moral in das äußerliche verlegt.

Daraus entstehen zwei Aufgaben: 1. Nachzuweisen, daß beim Utilitarismus das Pflichtbewußtsein mit seiner Vorstellung des An-sich-Guten und seiner moralisch urteilenden Vernunft nicht zur Geltung kommt, und dazu Stellung zu nehmen.

2. Die Vorwürfe des Mangels an echtem Altruismus, der Äußerlichkeit und der überwiegenden Verstandesmäßigkeit aus diesem Nicht-zur-Geltung kommen herzuleiten.

I. Aufgabe: Bei Bentham „bestimmt die Aussicht auf Unlust oder Lust das Handeln, und wenn das der Fall ist, so muß diese Aussicht auf Unlust oder Lust der einzige Bestimmungsgrund des Handelns sein.“ [1]) „Wir müssen kein Gewissen oder „moral sense“ zulassen, welches selbstherrlich sein würde.“ [2])

„James Mill würde das Gewissen mit Stumpf und Stiel ausrotten. Die Nützlichkeit ist nicht der bloße Maßstab der Moral, sondern macht selber die Moral aus.“ [3])

---

[1]) Leslie Stephen, The Engl. Utilitarians, London 1900; Bd. 1, Kap. 6, § 1, S. 241.
[2]) Ebenda, Bd. 1, Kap. 6, § 3, S. 263.
[3]) Ebenda, Bd. 2, Kap. 7, § 3, S. 521.

J. S. Mill sagt: „Die Schwierigkeit wird nicht beseitigt, wenn wir unsere Zuflucht nehmen zu der populären Theorie von einem natürlichen Vermögen, einem Sinne oder Instinkt, der uns über Recht und Unrecht belehrt, denn — abgesehen davon, daß das Vorhandensein eines solchen moralischen Instinkts selbst schon unter die streitigen Punkte gehört — so sind diejenigen seiner Verfechter, welche einige Ansprüche auf den Namen Philosophen haben, genötigt worden, die Ansicht aufzugeben, als ob derselbe in einem bestimmten vorliegenden Falle Recht und Unrecht in derselben Weise unterscheidet, wie unsere anderen Sinne die eben wirksamen Lichterscheinungen oder den Ton, gibt uns — nach all denjenigen unter seinen Ausdeutern, welche auf den Namen Denker Anspruch machen können — nur die allgemeinsten Grundsätze des moralischen Urteils; dasselbe ist eine Abzweigung unserer Vernunft, nicht unseres Wahrnehmungsvermögens, und ist maßgebend rücksischtlich der abstrakten Moraltheorien, nicht für die Erkenntnis des Moralischen in einem konkreten Fall.“[1]) Weiter sagt er: „Es gibt keinen Gegenstand, um dessen Aufhellung die Denker der utilitarischen Richtung sich mehr bemüht hätten als um diesen. Die Moralität der Handlung hängt gänzlich von der Absicht ab — d. h. von dem, was der Handelnde tun will. Aber der Beweggrund, d. h. das Gefühl, welches diesen Willen zum So-Handeln in ihm hervorruft, macht auch, wenn es nicht einen Unterschied in der Handlung verursacht, keinen in der Moralität. Die Utilitarier sind sich darüber vollkommen klar, daß es noch andere wünschenswerte Güter und Eigenschaften außer der Tugend gibt. Sie wissen auch recht wohl, daß eine gute Handlung nicht notwendig einen tugendhaften Charakter anzeigt.“[2])

Nach Spencer „gilt das Prinzip der Entwickelung wie für die Natur, so auch für die sittliche Welt: das Sittengesetz ist die Fortsetzung des Naturgesetzes. Das sittliche Handeln zeichnet sich vor dem unsittlichen durch größere Konzentration, Differenzierung und Bestimmtheit aus. Wir nennen eine Handlungsweise gut, wenn sie Lebenserhaltung und -erhöhung für den Einzelnen, seine Nachkommen und die Mitmenschen zur Folge hat. Der Maßtab der Güte sind die lustbringenden Wirkungen der Handlung, denn alles, was

[1]) J. S. Mills ges. Werke, Leipzig 1869, Bd. 1: das Nützlichkeitsprinzip, Kap. 1, S. 128.
[2]) Ebenda, Kap. 2, S. 147, 148.



Freude macht, ist lebensfördernd. Aber Spencer bestreitet nicht, wie der empiristische Utilitarismus, jedes moralische Apriori; für das Individuum ist das Gewissen in der Tat ursprünglich, unmittelbar und intuitiv, während es, evolutionistisch betrachtet, allerdings das verdichtete Ergebnis der Erfahrung der Gattung vom Nützlichen ist.“[1])

Unsere Stellung dazu: Bentham und James Mill leugnen einfach die Tatsächlichkeit des Gewissens. Es ist ihnen eine bloße „Erdichtung“. Sie wollen die Moral auf „Tatsachen“ gründen. Leider kommen sie mit ihrer naiven Auffassung von Tatsachen über greifbare, mathematisch meßbare Dinge nicht hinaus. Da das Gewissen sich dem mathematischen Messen entrückt, so wird seine Tatsächlichkeit abgelehnt, obwohl man seine Wirkung erfährt. Jenem Leugnen gegenüber könnte man seinerseits geltend machen, daß diese Tatsächlichkeit besteht, indem man den Begriff „Tatsache“ erweiterte. Wir sind aber weiter gegangen und haben versucht, zu zeigen, wie das Selbstbewußtsein das Pflichtbewußtsein notwendig in sich einschließt, wie das kritische Verhalten des Selbstbewußtseins selbst das Pflichtbewußtsein ist. Der Beweis des Vorhandenseins des Pflichtbewußtseins könnte sich auch folgendermaßen gestalten: die Person ist der Kern des menschlichen Seins — wenn der Mensch keine Person ist, so kann er keinen Anspruch auf den Namen „Mensch“ erheben. — Das persönliche Sein ist aber ein Tätig-Sein, d. h. es schließt Denken in sich und Denken ist Tätigkeit. Also ist Persönlichkeit in erster Linie Tätigkeit. Diese Tätigkeit kann aber richtig oder falsch verlaufen. Sie muß deshalb geleitet und gelenkt werden. Da die tätige Person selbstbewußt ist, so erkennt sie dadurch die eigene Tätigkeit an und damit auch die Notwendigkeit der Lenkung und Leitung. Daraus folgt die Pflicht, die eigene Tätigkeit richtig zu lenken. Soviel läßt sich aus dem reinen Wesen des Menschen ableiten. Wenn die Persönlichkeit überhaupt zur Geltung kommen soll, so ist der Mensch verpflichtet, richtig tätig zu sein. Dieser Verpflichtung bewußt zu sein heißt eben Pflichtbewußtsein.

Geltung hat das auch gegen die Stellung J. S. Mills, der die Tatsächlichkeit des Gewissens nicht direkt leugnet, es jedoch aus der Moralität der Handlung ausschaltet.

[1]) Falkenberg, Geschichte der neueren Philosophie, 6. Aufl., Leipzig 1908, S. 528.

Durch die Auffassung des Erfahrungsbegriffes, die Spencer vertritt, wird das Gewissen veräußerlicht, so daß seine Anerkennung desselben nicht viel Wert hat. Daß das Gewissen einer Entwickelung unterworfen gewesen ist, möchte man nicht bezweifeln; daß der Begriff „Erfahrung“ sich anders auffassen läßt als bei Spencer darf man behaupten. Gerade in dem Begriff „Erfahrung“ liegt aber für das Problem des Gewissens der springende Punkt.

Spencer faßt die Erfahrung des Menschen und der Menschheit auf vornehmlich als ein Wirken der natürlichen Umgebung auf den Menschen, als einen gewissen Druck von außen her durch einen draußen verlaufenden Prozeß. Bei ihm ist der einzelne einem Entwickelungsgesetz preisgegeben. Von Freiheit ist dabei keine Rede, denn dieses Gesetz wirke im einzelnen wie ein Trieb. Die Ordnung der Dinge räche sich an dem einzelnen durch Unlust und Lebenshemmung, wenn sein Handeln zufällig dem Entwickelungsprozeß nicht entspreche und umgekehrt führe ihn diese Ordnung Lust- und Lebensförderung zu, wenn sein Handeln zufällig dem Entwickelungsprozeß entspreche. So zwinge diese seelenlose Ordnung dem Handeln mehr und mehr ein gewisses Gepräge auf, sodaß das Handeln immer mehr lebensfördernd und immer weniger lebenshemmend wirke. Dabei spielt doch der Mensch als selbstbewußtes Subjekt nicht die geringste Rolle: das geschieht einfach.

Seit Locke ist das jedoch ein überwundener Standpunkt. Nach den Leistungen Humes und Kants in dieser Hinsicht könnte man nur mit der größten Naivität eine solche Auffassung der Erfahrung des Menschen und der Menschheit vertreten. Nach Locke sollte, wie bekannt, bei der Erzeugung von Erfahrung die Außenwelt so gut wie alles tun. Die menschliche Seele gleiche dabei einem unbeschriebenen Blatt Papier; sie verhalte sich passiv. Durch Hume und Kant dagegen haben wir eine Umwälzung in dieser Hinsicht erlebt. Jetzt ist es anerkannt, daß das, was die Erfahrung ausmacht, der Tätigkeit der Seele, nicht ihrer Passivität zu verdanken ist. Gerade dadurch wissen wir, daß menschliche Erfahrung bei weitem mehr eine Entfaltung des eigenen Wesens des Menschen von innen heraus ist, als ein Wirken von außen her durch eine fortwährende Anhäufung, durch ein „Gesetz der Notwendigkeit“, wie Rousseau es nennt.

Wenn nun die Kantsche Auffassung des Erfahrungsbegriffs richtig ist gegenüber derjenigen Lockes, so ist der



Schwerpunkt vielmehr nach innen zu verlegen als nach außen, wie Spencer es tut. Das Gewissen und die Vorstellung des Guten sind also vielmehr anzusehen als eine tatsächliche Entfaltung von innen heraus, dessen was schon als Keim in der menschlichen Seele gegeben war. Nur weil das innere Vernunftwesen des Menschen von Anfang an den Keim des Guten in sich getragen hat, war es möglich, daß diese Entfaltung die Vorstellung des An-sich-Guten zum Bewußtsein, d. h. in die Erfahrung brachte. Daß dies der Fall ist, geht auch daraus hervor, daß die Vorstellung des an sich Guten nur da möglich ist, wo Selbstbewußtsein sich befindet. Das Selbstbewußtsein ist aber ein Moment unseres Wesens und sein Aufkommen war eben eine Entfaltung desselben.

Aus diesen Gründen also treten wir der Leugnung, dem Nicht-zur-Geltung-Kommen, und der Veräußerlichung des Gewissens entgegen. Es ist für uns eine Tatsache und ein wirkendes Moment. Mit seiner selbstbewußten moralischen Beurteilung, seinem kritischen Verhalten stellt es sich uns dar als ein Ausdruck des eigenen Vernunftwesens des Menschen. Es steht und fällt mit unserem Wesen.

2. Aufgabe: Die drei oben erwähnten Vorwürfe können wohl am besten von dem genannten Mangel abgeleitet werden, indem man eine Betrachtung der beiden Arten von Vernunft und ihr Verhältnis zu einander unternimmt.

Das Selbstbewußtsein schließt notwendig einen Vernunftsprozeß in sich ein, indem es die Begehrungen überschaut, vergleicht und auswählt und außerdem dem eigenen Verhalten kritisch gegenübersteht. Der Utilitarismus faßt diese Vernunft als eine bloß rechnende auf. Der Vernunft kommt damit eine dienende Stellung zu. Sie soll nämlich die verschiedenen, zu gleicher Zeit vorhandenen Begehrungen gegeneinander abwägen, um zu sehen, wessen Verwirklichung den größten Vorteil bringen könnte. Sie bezieht sich also lediglich auf den Erfolg. Daß diese Vernunft losgelöst von der moralisch beurteilenden zu einem „Reductio ad absurdum“ führt, wollen wir nunmehr zu zeigen versuchen.

Gehen wir von den beiden früher erwähnten Beweggründen aus. Der Beweggrund kann sich also entweder

1. auf den vorgestellten Erfolg beziehen, welcher sich aus der Verwirklichung einer Begehrung ergeben würde; oder

2. auf die Richtigkeit des Verhaltens der für ihr Handeln verantwortlichen Person.

Die Utilitarier beschränken sich auf den ersten. Nehmen wir einmal mit ihnen an, daß der zweite Beweggrund, d. h. das Gewissen, nicht existiert oder nicht wirkend ist; betrachten wir nun den ersten für sich als „gänzlich unabhängig" und nennen ihn den Erfolgsbeweggrund. Zugleich werden wir den Vorwurf des Mangels an echtem Altruismus behandeln können.

Der Erfolg nun bezieht sich auf Lust oder Unlust, auf Vorteil oder Nachteil; denn andere Erfolge für den Menschen hat diese bloß äußere Wirkung einer Handlung nicht. Diese Lust oder Unlust, diesen Vorteil oder Nachteil einer besonderen Handlung kann der Handelnde vom Standpunkt des bloßen Erfolgbeweggrundes aus nur für sich haben wollen. Denn eine Handlung muß immer, ob wir es wollen oder nicht, auf den einzelnen Urheber bezogen werden. Seine Handlung und der Erfolg derselben gehören zunächst ihm allein. Weiter sind ihm hinsichtlich der Nützlichkeit seiner Handlung nach den Utilitariern zwei Motive möglich: er kann nämlich handeln

1. zu dem eigenen Nutzen oder
2. zum Nutzen anderer, ohne an seinen eigenen Vorteil zu denken.

Von der bloßen „Nützlichkeitsvorstellung" aber kann der Handelnde unmöglich zum zweiten Motiv gelangen, obwohl Mill keine Schwierigkeit darin sieht. Er hat versucht, das letzte Motiv vom ersteren abzuleiten: der Versuch ist mißglückt. Denn sobald der Handelnde den Erfolg seiner Handlung anderen zugute kommen lassen will, so schreitet er über den Erfolgsbeweggrund hinaus. Allein das darf er nicht tun, denn den Erfolgsbeweggrund behandeln wir vorläufig als unabhängig von dem anderen Beweggrund. Den Erfolg von der ihm nützlichen Handlung zu trennen, ist ohne einen anderen Beweggrund unmöglich. Ohne einen anderen Beweggrund kommt der Handelnde über die Beziehung des Erfolges auf das eigene Selbst nicht hinaus, kann nicht, möchte nicht hinauskommen, denkt nicht einmal an die Möglickkeit des Hinauskommens. Denn der einzige Beweggrund ist die Nützlichkeitsvorstellung. Erfolge, die dem Handelnden selber nicht zugute kommen, können, wenn die Erfolgsvorstellung allein der Beweggrund ist, nicht den mindesten Einfluß auf seine Handlungen ausüben. Der Handlung eine Richtung geben, die den Erfolg anderen zugute kommen läßt, setzt unbedingt beim Handelnden einen anderen Gesichtspunkt, eine andere Vorstellung voraus, als die der bloßen Rücksicht auf Erfolg: nämlich die der Rücksicht auf



andere. Rücksicht auf Erfolg und Rücksicht auf andere, d. h. nützlich handeln und nützlich für andere handeln, sind grundverschiedene Beweggründe und stehen himmelweit voneinander getrennt. Im zweiten Falle muß der Handelnde erst dahin gebracht worden sein, an andere überhaupt zu denken und dann muß die Frage beantwortet werden: warum soll der Nutzen meiner Handlung anderen zugute kommen und nicht mir? Die Antwort: weil es anderen Vorteil bringt — und keine andere dürfen wir vom bloßen Erfolgsstandpunkt aus geben — kann nicht genügen, denn die Handlung bringt auch dem Handelnden Vorteil, erst recht ihm gehört der Vorteil. Wie kommt er denn dazu, für andere zu handeln? Handelt einer zum Nutzen anderer, so sind nur drei Gründe möglich:

1. weil er absichtlich das Gefühl der Befriedigung genießen will, welches ihm selber zuteil wird, wenn er anderen wohl tut, d. h. andere sind ihm Mittel;
2. weil er von einem natürlichen Trieb dazu genötigt wird; oder
3. weil er es für richtig hält, d. h. andere sind Selbstzweck.

Im ersten Falle handelt er im Grunde genommen für sich. Daß der Erfolg anderen zugute kommt, ist dem Handelnden nur Wert als Mittel zu seiner subjektiven Befriedigung. Durch wachsende Klugheit wird er immer besser andere zu befriedigen und sie dadurch zugleich zu Mittel seines eigenen Wohls zu machen verstehen. Daraus ersieht man, daß bei Spencer, nicht, wie er es angibt, ein allmähliches Aufsteigen zum reinen Altruismus, sondern nur eine fortwährende Verfeinerung des Egoismus durch wachsende Klugheit zu finden ist. Diese Verfeinerung des Egoismus kann immer fortdauern und im Grunde doch Egoismus bleiben. Sie kann am besten anschaulich gemacht werden, indem man sie mit einer Asymptote vergleicht. Gerade darum muß Spencer den echten Altruismus „dem goldenen Zeitalter der Zukunft" überlassen. Haben wir doch echten Altruismus in der Gegenwart, und auch in der Vergangenheit haben wir ihn gehabt.

Wenn Spencer hofft, daß durch Gewöhnung Klugheit zu echtem Altruismus wird, so übersieht er eine psychologische Tatsache. Denn Gewöhnung heißt dem Nervensystem eine Richtung geben. Handeln nach dieser Richtung wird dadurch leicht, gegen dieselbe jedoch schwer. Gewohnheit heißt also Mühe wegräumen und ist daher eine negative Lust. Das diese negative Lust doch wirkungsvoll ist, erfährt man nicht selten,

wenn es heißt sich zusammenraffen und etwas gegen die Gewöhnung tun. Am Ende also findet das Nervensystem sein Heil und der Betreffende seine — nicht anderer — Lust darin, nach der angenommenen Gewohnheit zu handeln. Der Altruismus wird dadurch keineswegs zum Selbstzweck, sondern nur vom *indirekten* zum *direkten* Mittel. Über das eigene Wohl, über die Beziehung des Erfolges auf das eigene Wohl kommt man von der bloßen Nützlichkeitsvorstellung nicht hinaus. Das erkennt *Bentham* ehrlich an.

Im zweiten Falle begegnen wir einem natürlichen Trieb. Es kann auch wohl sein, daß zum Wohle anderer gehandelt wird aus einem solchen Triebe. Über die Beziehungen des Erfolges auf das eigene Selbst ist der Handelnde hier fürwahr hinausgekommen. Jedoch ist nicht er als moralisches Subjekt die Ursache des Hinauskommens. Denn solche Handlungen, die aus der automatischen Wirkung des Naturmechanismus hervorgehen, können kaum einem *selbstbewußten* Subjekt als solchem zugerechnet werden. Dieser Fall fällt deshalb aus dem Bereich der selbstbewußten moralischen Beurteilung fort.

Schließlich bleibt also dem Handelnden als selbstbewußtem Subjekt nur der eine Weg übrig, um über die Beziehungen des Erfolges auf das eigene Wohl hinauszukommen, und dieser ist der dritte oben erwähnte, nämlich der, daß er für *richtig hält*, für andere zu handeln, abgesehen von dem ihm zugute kommenden Gefühle oder Vorteil, d. h. er braucht erst eine höhere Instanz, als die bloße Nützlichkeitsvorstellung, nämlich die Vorstellung des An-sich-Guten — das Gewissen. Wenn wir uns nun mit den Utilitariern weigern, die Vorstellung des An-sich-Guten — die Richtigkeit — als einen möglichen Beweggrund zuzulassen, so wird der einzige Ausweg damit abgesperrt, und die Sache liegt folgendermaßen: ich handele als *selbstbewußtes* Subjekt immer nur einzig und allein für das eigene Wohl; ich handele außerdem ab und zu *altruistisch*, allein nicht als selbstbewußtes Subjekt, sondern auf Grund des mechanischen Verlaufs der Natur. In dem einen Fall geht *aller echte Altruismus* verloren, und wir haben bloß einen durch wachsende Klugheit sich verfeinernden Egoismus: in dem anderen Fall geht das *Selbstbewußtsein* verloren. Das ist die konsequente Folgerung, die sich ergibt, wenn man versucht, den echten Altruismus aus der für sich stehenden, isolierten Nützlichkeitsvorstellung abzuleiten. Es bleibt zunächst nur *Selbstsucht mit Selbstbewußtsein* und *etwas Altruismus ohne Selbstbewußtsein*. Das wäre aber gewiß



eine traurige Lage für die Moral. Daß es sich hier in der Tat um eine „reductio ad absurdum" handelt, beweist das tatsächliche Handeln der Menschen.

Also erst eine höhere Instanz als die der bloßen Nützlichkeit der Handlung kann mich auf den Erfolg derselben zugunsten anderer verzichten lassen. Der Altruismus, welcher kein raffiniertes Mittel zu meinem Vorteil sein soll, kann nicht im letzten Grunde auf bloßer Rücksicht auf Nutzen beruhen. Wenn wir aber den dritten Weg eröffnen und sagen, daß wir zum Nutzen anderer handeln, weil das an und für sich *gut* ist, so ist das kein Utilitarismus als selbständige ethische Lehre mehr, sondern Utilitarismus — oder besser Beschäftigung mit dem Äußeren — als Mittel im Dienste des An-sich-Guten. Die Notwendigkeit dieser Vorstellung des An-sich-Guten hat *Spencer* eingesehen und das Gewissen als das Ergebnis der gesamten menschlichen Erfahrung dargestellt. Wie wir gesehen, hat er es aber durch seinen mangelhaften Begriff der Erfahrung nur veräußerlicht. Nur wenn das Gewissen zu *voller Geltung* kommt, ist *echter Altruismus* möglich. Weiter spielt mit der Vorstellung des An-sich-Guten nicht die bloß rechnende Vernunft, sondern eine höhere, die moralisch beurteilende die Hauptrolle.

Nun betrachten wir die anderen Vorwürfe, nämlich den der *Äußerlichkeit* und den der *überwiegenden Verstandesmäßigkeit*. Dazu sind wieder die beiden Arten von Vernunft und ihr Verhältnis zu einander maßgebend.

Diese beiden Vorwürfe könnte man bestätigen, indem man dem Begriff „Tugend" nachginge. Denn, sollte die Tugend auf die bloß rechnende Tätigkeit beschränkt werden, so würde dies die Moral gänzlich veräußerlichen. Je nachdem man sich auf den Standpunkt der unabhängig gemachten, rechnenden Vernunft, oder auf den der moralisch beurteilenden Vernunft, welche in dem kritischen Verhalten des Selbstbewußtseins besteht, stellt, verändert sich dementsprechend die Auffassung der Tugend. Wie ist es denn mit diesem Begriff „Tugend"?

Wir sind tätig. Der Zweck dieser Tätigkeit kann entweder in der Tätigkeit selbst liegen, oder *außerhalb* derselben.

Im ersteren Falle wird die Tätigkeit an sich *gut* genannt, im zweiten Falle wird das Äußere, worauf die Tätigkeit hinzielt, ein *Gut* genannt. „Gut" ist also eine *Eigenschaft* und zwar der Tätigkeit selber, während „ein Gut" ein außer-

halb der Tätigkeit stehendes, durch die Tätigkeit als nützliches Mittel zu erreichendes Ding ist. Es ist der Unterschied zwischen der Pflichtlehre und der Güterlehre. Deswegen muß man vorläufig die Eigenschaft des Willens und das Ziel der Handlung scharf auseinander halten, um Klarheit schaffen zu können.

1. Eigenschaft des Willens: Die Eigenschaft des Willens, die „gut“ genannt wird, ist das richtige Verhalten des handelnden Subjekts gegenüber den Gesetzen der moralischen Ordnung, die sich im Gewissen kundgeben; sie ist die Beschaffenheit der Tätigkeit in bezug auf moralische Forderungen, d. h. die gute Gesinnung. Sie besteht also in der Anerkennung einer moralischen Ordnung in uns und in dem Wunsch, diese moralische Ordnung zu fördern.

Das ist alles rein innerlich. Es ist das Verhältnis des Willens zum Ziel des Willens. Hier entspricht man dem Gebote des Pflichtbewußtseins. Das moralisch Wertvolle beginnt und vollendet sich nach dieser Auffassung mit der Tätigkeit selber. Es ist hier beim Handeln die Frage des inneren Zustandes des Handelnden. Die Handlung soll aus reiner Gesinnung hervorgehen; alleiniger Zweck des Handelns ist, das Rechte zu tun.

Der große Ernst und die strenge Folgerichtigkeit, mit der Kant diese Auffassung der Tugend vertritt, hat sie als letzten Gegenstand der moralischen Beurteilung ein für allemal festgelegt: „Die Vernunft bestimmt in einem praktischen Gesetze unmittelbar den Willen nicht vermittelst eines dazwischen kommenden Gefühls der Lust und Unlust. Also ist es das moralische Gesetz, dessen wir uns unmittelbar bewußt werden, welches sich uns zuerst darbietet, und, indem die Vernunft jenes als einen durch keine sinnliche Bedingungen zu überwiegenden, ja davon gänzlich unabhängigen Bestimmungsgrund darstellt, uns gerade auf den Begriff der Freiheit führt.“[1])

2. Ziel der Handlung. Dagegen ist das Ziel der Handlung rein für sich betrachtet keineswegs die Gesinnung. Es ist an sich kalt und verstandesmäßig. Es richtet sich auf Verwirklichung, d. h. es will zu einem Erfolg der Handlung werden. Insofern gehört das Ziel in den Bereich der äußeren Umstände. Denn als ein ideales Moment wird das Ziel auf

[1]) Kant, Kritik d. prakt. Vernunft, I. T., I. Bd., I. Hauptst., § 3 und o.



Verwirklichung innerhalb dieses Bereiches hingewiesen, während es durch die Ausführung der Handlung selber zu einem Umstand der äußeren Ordnung wird. Hier geht man einem als wertvoll angesehenen Erfolg der Tätigkeit nach. Das moralisch Wertvolle findet nunmehr seinen Platz außerhalb der Tätigkeit. Es ist damit nicht mehr die Frage des inneren Zustandes des Handelnden, sondern die eines erwünschten Erfolges. Die Handlung geht nicht aus reiner Gesinnung hervor; Zweck des Handelns ist ein äußeres Gut.

Wir haben schon erfahren, wie eifrig diese Auffassung der Tugend von den Utilitariern vertreten wird.

In der ersten Richtung haben wir einen rein subjektiven Zustand des Willens; in der zweiten Richtung dagegen einen sich auf Verwirklichung im Bereich des Objektiven richtenden Zustand des Verstandes.

Das Ziel oder die Absicht ist verstandesmäßig und braucht die rechnende Vernunft zur Verwirklichung. Diese Vernunft kann aber rechnen entweder, um das Gebot des Pflichtbewußtseins auszuführen oder bloß um des Vorteils willen. Im ersteren Falle gewinnt die bloß rechnende Vernunft eine Innerlichkeit, indem sie durchdrungen ist von der Gesinnung. Hier steht sie im Dienste der Ausführung einer Absicht, welche als Gebot der moralisch beurteilenden Vernunft erscheint.

Im zweiten Falle steht sie nicht im Dienste des an-sich-Guten. Hier verliert sie alle Innerlichkeit; denn wenn sie von der Gesinnung losgerissen wird, so hat sie nur die Beziehung nach außen.

Wir haben aber bei der Frage nach dem Wesen der Absicht gesehen,

1. daß die Absicht aus dem Beweggrund hervorgeht und davon nicht unabhängig gemacht werden kann, ohne auf Selbstbewußtsein zu verzichten, ohne zur Begehrung oder zum Triebe hinabzusinken; und

2. daß die erste Art Beweggrund — der Erfolgsbeweggrund — auch nicht als unabhängig von der zweiten Art betrachtet werden, daß sie sich der moralischen Beurteilung im letzten Grunde nicht entziehen kann. Wenn also J. S. Mill der Absicht eine völlige Unabhängigkeit gegenüber dem Beweggrund zuschreibt, so vernichtet er die Einheit der Handlung und ist eigentlich nicht berechtigt, von Absichten in moralischem Sinne zu reden. Die Moralität der Handlung hängt nach Mill gänzlich von der Absicht ab, die moralische Wertschätzung des Handelnden von seinem Beweggrund; und die Absicht hat

bei ihm nichts mit dem Beweggrund zu tun. Die Stellung des Handelnden dazu hat, wenn es keinen Unterschied in der Handlung verursacht, *gar nichts mit der Moralität zu tun.* „Solche Rücksichten sind von Bedeutung: aber nicht für die Wertbestimmung von Handlungen, sondern von Personen.“

Nach der Erörterung des Problems der Einheit des Handelns wird das als eine mangelhafte Auffassung einer moralischen Handlung erscheinen müssen. Es ist bei den Utilitariern ein falscher beschränkter Begriff des moralischen Handelns. Eine Handlung wird bloß das, was *draußen geschicht* — das *Gelingen* oder *Nichtgelingen* dessen, was schon vorbereitet worden ist. Die ganze Vorbereitung, ohne welche eine moralische Handlung überhaupt nicht entstehen könnte, die inneren Vorgänge, deren Beschaffenheit für die Gestaltung des Charakters so wichtig sind, kommen nicht in Betracht, wenn man bloß die Handlung, sondern erst dann, wenn man die Person beurteilt. Gerade aus diesem gewaltsamen Losreißen des Urhebers von seiner Handlung geht das Zerrbild der Moral hervor, welches wir den Utilitariern zu verdanken haben. Solche Trennung einer moralischen Handlung vom Urheber ist undenkbar, ohne daß alle Moral vernichtet wird. Denn erst mit der Wirkung des kritisch beurteilenden Selbstbewußtseins, d. h. erst mit dem letzten Beweggrund, ist von Moral die Rede. Da wo die Vernunft bloß mit dem *Gelingen* rechnet und nicht nach der *Richtigkeit* urteilt, ist keine Moral mehr. Denn die Tätigkeit kann durch den Willen auf die Verwirklichung einer Absicht in der Außenwelt gelenkt werden, und wir können diese Lenkung entweder nach der Richtigkeit oder nach dem Gelingen beurteilen. Nehmen wir mit J. S. Mill an, daß die Absicht vom Pflichtbewußtsein zu trennen sei, so müssen wir die Beurteilung nach der Richtigkeit ablehnen. Es bleibt dann nur noch die Beurteilung nach dem Gelingen übrig. Wir fragen, ob die Lenkung auf ein äußeres Gut, welches die bloß rechnende Vernunft der Tätigkeit gegeben hat, gelungen sei, d. h. ob der Erfolg der Absicht entspräche. Man möge wohl die Frage bejahen: es ist gelungen. Aber Gelingen ist eben Gelingen und kann an und für sich doch keinen Anspruch auf die Bezeichnung „gut“ erheben, denn es kommt ja leider manchmal vor, daß das *Böse* gelingt; und wir sind nicht alle der Meinung *Leibnitzens*, daß selbst das Böse immer gut sei. Man schalte einmal die Beurteilung nach der Richtigkeit der Lenkung aus, d. h. man trenne die Absicht von dem Pflichtbewußtsein, so gibt es keinen Platz mehr für die Bezeichnung „gut“, keinen



Anlaß mehr zur *moralischen* Beurteilung, sondern nur noch zur Frage, *ob es gelungen sei.* Alles Moralische hängt vom Selbstbewußtsein ab. Die Handlung vom Urheber losmachen, heißt also dieselbe vom Selbstbewußtsein unabhängig machen und ihr alle moralische Eigenschaft nehmen. Von einer Lehre, welche sich so auf „Tatsachen“ beruft, hätte man gewiß erwarten können, daß sie „Tatsachen“ nicht verschmähen würde. Um die tatsächliche Einheit einer moralischen Handlung kann man nicht herumgehen, ohne die ganze Moral zu zerstören, ohne dem Selbstbewußtsein alle Wirklichkeit zu nehmen, ohne das innere Leben in das Gebiet der bloßen Begehrungen und Triebe hineinzuversetzen, ohne die Vernunft zu einer bloß rechnenden Tätigkeit herabzusetzen, schließlich ohne die Moral in das bloß *Äußerliche* zu verlegen. „Prinzipiell weiß der Utilitarismus nichts von der Gesinnung zu sagen; damit übersieht er den ethischen Beziehungspunkt, auf den alles ankommt. Durch die Berufung auf die objektiven Werte löst er die sittliche Handlung vom Subjekt los, so daß die innere Beteiligung des Subjekts an der Handlung gleichgültig wird. Der Utilitarismus lehrt den eigentlichen Wert des sittlichen Handelns nicht kennen, sondern verdunkelt ihn vielmehr. Denn niemand wird die Gesinnung als sittlich wertvoll bezeichnen, weil sie zu diesem oder jenem Erfolge führt, sondern umgekehrt, die Handlungen sind wertvoll, weil sie aus einer bestimmten Gesinnung hervorgehen.“ [1])

Aus dieser Einseitigkeit der utilitarischen Auffassung gehen nun die Vorwürfe hervor, welche wir jetzt betrachten: die *Äußerlichkeit* besteht also darin,

1. daß der Zweck der Handlung in dem Erfolg allein, nicht in der Richtigkeit, d. h. außer der Tätigkeit und nicht in ihr, liegt. Der Zweck ist ein *äußeres Gut*, nicht eine *innere Eigenschaft.*

2. Da das äußere Gut draußen liegt, so muß der Handelnde sich mit den *äußeren Umständen* besonders beschäftigen.

Alles wird dabei auf das Äußerliche als Ausbeutungsfeld bezogen. Es handelt sich lediglich um die Frage der Wirkung der Handlung unter den äußeren Umständen. Auf die innere Tiefe, auf das Gemüt gewinnt eine solche Auffassung keinen Einfluß, denn das Herausziehen von Vorteilen aus den äußeren Umständen betrifft nur die Stufe, auf welcher das materielle Leben erhalten und behauptet wird. Es gibt aber doch eine höhere und innerlichere Stufe, welche sich da einstellt, wo

[1]) W. *Rein*, Päd. in syst. Darst., I. Bd., S. 47.

das Selbstbewußtsein mit seiner Kritik des materiellen Lebens zur Geltung kommt: erstere ist die Stufe des Zurechtfindens in einer Naturordnung, der Anpassung an die Natur; letztere ist die Stufe des Innenlebens, welches durch die selbstbewußte Kritik des niederen Lebens entsteht. Die geht bei dem Utilitarismus verloren. Persönlichkeit, moralischer Charakter, Selbstbewußtsein, Pflichtbewußtsein haben hier keine Selbständigkeit mehr. Sie werden entweder als reine „Erdichtungen" im Sinne Benthams angesehen oder zum Mittel und Werkzeug des äußeren Lebens gemacht. Sie taugen nur etwas, indem sie dazu dienen, das materielle Selbst zu behaupten, die Gesellschaft äußerlich zu fördern, die äußeren Umstände besser zu beherrschen, um Vorteile daraus zu ziehen. „Wo dem Leben aller innere Zusammenhang, aller Antrieb von innen heraus und alle Freiheit fehlt, wo es sich ganz und gar in ein Gewebe von Beziehungen nach außen verwandelt und eine bloße Anpassung an wechselnde Daseinsbedingungen wird, da entfällt nicht nur, wie selbstverständlich, alle Religion, da entfallen ebenso notwendig auch Moral und Recht, da müssen sich Wissenschaft und Kunst in ein Nebeneinander einzelner Vorstellungen und Empfindungen verwandeln, da werden Begriffe wie Persönlichkeit, Charakter, Gesinnung, leere Phrasen, Gebilde von Wahn und Aberglauben nicht minder als die Überzeugung der Religion."[1]) „Wir leben," sagt Kant, „im Zeitpunkte der Disziplinierung, Kultur und Zivilisierung, aber noch lange nicht in dem Zeitpunkte der Moralisierung."[2]) Prof. Rein sagt: „Zivilisation an und für sich ist nichts und bezeichnet nur ein Relatives. Eine höhere Stufe der Entwickelung darf nur dann als positiver Gewinn, als Fortschritt betrachtet werden, wenn sie zu einer intensiv zunehmenden geistigen und künstlerischen Gestaltung des Lebens und zu einer innerlichen moralischen Klärung führt. Ein bloß emsiges, beständig höher potenziertes Ameisenstaatendasein ist gewiß reich an Segen und insofern wünschenswert, aber doch eine Gabe der Zeiten, bei der es fraglich ist, ob das Menschengeschlecht nicht mehr dafür bezahlt als erhält. Würde man aber sagen, daß es bei der Förderung der Zivilisation auf die Gesinnung ankomme aus der heraus behandelt wird, so würde damit ausgesprochen, daß die Beziehung auf den Erfolg von untergeordneter Bedeutung sei."[3])

---

[1]) R. Eucken, Sinn und Wert des Lebens, S. 31.
[2]) Im. Kant, Über Pädagogik, Königsberg 1803, S. 25.
[3]) W. Rein, Päd. in system. Darst., 2. Bd., S. 46.



Die überwiegende Verstandesmäßigkeit liegt darin,

1. daß, damit die Handlung gelinge, die äußeren Umstände verstanden und dadurch beherrscht werden müssen. Hier spielt die rechnende Vernunft ihre Rolle;

2. und die Übertreibung dieser Verstandesmäßigkeit besteht darin, daß durch die falsche Selbständigkeit dieses Rechnens und Verstandesvermögens die Verbindung mit der Tiefe des Innenlebens verloren geht.

„Von diesem Standpunkt aus ist dasjenige Handeln sittlich, das auf Erzeugung oder Förderung der Zivilisation, eines gewissen Zustandes der Gesamtheit, hinzielt. Damit wird der Schwerpunkt des Menschenlebens in die Ausbildung und Betätigung der intellektuellen Fähigkeiten gelegt. Die höchsten Aufgaben des Menschen bestehen in der Ausbildung von Wissenschaft und Kunst, in der Erkenntnis der Naturkräfte und ihrer technischen Anwendung zur Beherrschung der Erde, in der machtvollen Durchsetzung und Ausbreitung des Volkstums."[1])

Aus dem Wesen der Sache also geht es hervor, daß ein konsequenter Utilitarismus den echten Altruismus durch einen raffinierten Egoismus ersetzt, die Moral veräußerlicht, und die Wirkung des Verstandes vom Gemüt isoliert.

Wenn J. S. Mill von einem echten Altruismus spricht, so ist das eine Inkonsequenz; wenn Spencer ihn aus Egoismus durchwachsende Klugheit in der Zukunft erwartet, so geht das aus seinem äußerlichen Begriff der Erfahrung hervor.

---

[1]) W. Rein, Päd. in system. Darst., 2. Bd., S. 42.

---

## III. Die utilitarische Ethik ist unzulänglich, um das Erziehungsziel abzugeben.

Die drei Mängel, welche aus der Einseitigkeit der utilitarischen Ethik hervorgehen, machen es unmöglich, das höchste Erziehungsziel ihr zu entnehmen. Die Geschichte der Pädagogik zeigt, wie die Reform in der Erziehung fast immer ein Gegenstück zu einer solchen Einseitigkeit gewesen ist. Wenn die Erziehung sich an das Leben, wie es ist, nicht anschließen kann, so wirft sie ein Idealbild des Lebens auf. In dieser Hinsicht sieht man in der Geschichte, wie das griechische Lebensideal immer wieder Anerkennung gefunden hat. Nach diesem Ideal soll der Mensch nicht einseitig ausgebildet, sondern zu guten, schönen und zugleich denk- und tatkräftigen Menschen harmonisch gestaltet werden. Daraus geht jene Anerkennung hervor. Wo in der Geschichte eine zu große Abweichung von diesem Lebensideal entweder durch übermäßige Betonung oder durch unerträgliche Vernachlässigung eines Momentes stattgefunden hat, da wird das erst schmerzlich empfunden und führt bald zu einem Rückschlag. Solche Rückschläge treten zu Tage in der Renaissance, z. B., auch bei Rousseau. Die Renaissance war der Rückschlag gegen die moralische Einseitigkeit des kirchlichen und weltflüchtigen Mittelalters mit seiner Lebensentleerung. Es gehört also zu dieser Gegenbewegung die Betonung dessen, was vom Mittelalter vernachlässigt und verschmäht worden war; nämlich das Schöne, die Verbindung mit dem Leben, Lebensenergie, Lebensfülle, Lebensfreude.

Rousseau anderseits verkörpert den Rückschlag gegen die verstandesmäßige Kultur der Aufklärung. Diese hat den Schwerpunkt in den Verstand gelegt. In Rousseau gipfelt die Wendung zum Gefühl.

Bei jedem solchen Rückschlag kommt das dringende Verlangen, neue Menschen zu bilden. Die großen Reformatoren unter den Pädagogen scheinen alle zu der Not-



wendigkeit eines neuen Aufbaues getrieben zu werden durch eine unerträgliche Einseitigkeit des Lebens und der Menschenbildung. So z. B. hat Comenius den Gedanken einer gründlichen Reform der Erziehung und dadurch der Bildung neuer Menschen angestrebt. Rousseau empfand die gekünstelte Bildung seiner Zeit so schmerzlich, daß er, um die Gefühlsseite zur Geltung zu bringen, eine völlige Trennung des Zöglings von der verdorbenen Gesellschaft verlangte. Nur dadurch könne er neue Menschen bilden. Pestalozzi bildet wie Rousseau ein Gegenstück zur Scheinkultur der damaligen Zeit. Er ist aber nüchterner als Rousseau, indem er einen Gegensatz zur Zeit bildet, nicht zur Gesellschaft als solche. Auch Pestalozzi will neue Menschen bilden. Er will das Volk retten und erheben. „Ich sah, „sagte er", die ganze Revolution von ihrem Ursprung an für eine einfache Folge der verwahrlosten Menschennatur an."[1]) Er will „die harmonische Ausbildung des ganzen Menschen nach allen ihm von Gott gegebenen Anlagen und Kräften in physischer, intellektueller und sittlicher Beziehung".[2]) Und Herbart will nicht nur den sittlichen Charakter ausbilden, sondern auch „ein geselliges Ganze".[3])

Man könnte daher fast sagen, daß alle großen Reformatoren unter den Pädagogen ein Gegenstück zu irgend einer bestehenden Einseitigkeit des Lebens und der Erziehung gebildet haben. Wer nun so durch die Geschichte der Pädagogik unterrichtet und gewarnt ist, wird sich schwerlich der Einseitigkeit des Utilitarismus als Erziehungsziel anschließen wollen.

Daß der Utilitarismus einseitig ist, geht aus der Darstellung und Kritik genügend hervor. Er vernachlässigt das Innere des Menschen und die Vertiefung des Lebens. Die innere Seite ist aber die Quelle alles moralischen Handelns. Da, wo die innere Entscheidung stattfindet, ist das wichtigste Gebiet der Moral. Da fängt die Moralität einer Handlung erst an. Für seine Entscheidung ist der einzelne völlig verantwortlich, denn auf diesem inneren Gebiete ist er frei, diejenigen Begehrungen zu Absichten zu machen, welche eine innere Harmonie herzustellen vermögen. So ohne weiteres aber macht der Mensch nicht Gebrauch von dieser inneren Freiheit, sondern oft aus Gebundenheit an die Leidenschaften macht er die-

[1]) Brief an einen Freund über seinen Aufenthalt in Stanz.
[2]) Pestalozzis Werk, L. W. Seyffarth, 1. Bd., Einl.
[3]) Über den Standpunkt der Beurteilung der Pestalozzischen Unterrichtsmethode.

jenigen Begehrungen zu Absichten, welche einen inneren Mißklang hervorrufen. Die Erziehung muß also dafür sorgen, daß das moralische Urteil ausgebildet wird, um dem Zögling zur inneren Freiheit zu verhelfen. Das heißt aber einen Einfluß auf das Gemüt gewinnen. Die „Ausfüllung des Gemütes“, welche Herbart verlangt, kann nur durch eine Vertiefung geschehen. Die Kenntnisse müssen erlebt werden durch ein ursprüngliches Interesse. Sollen die Kenntnisse bloß nützen und Vorteile bringen, so scheidet das Gemüt aus der Betrachtung; es kommt nur auf das Verstehen an, um die Kenntnisse geschickt anzuwenden, damit die Handlung gelinge. Sollen aber die geeigneten Kenntnisse wirklich vom Zögling erlebt werden, so wird das Innenleben immer mehr vertieft, geordnet und gefestigt. Diese Befestigung zeigt sich in der Beharrlichkeit des Charakters. Und wenn der Prozeß so weit vorgeschritten ist, daß die Vorstellung des Guten beharrt und der Blick stets auf das Rechte gerichtet wird, so verdient der beharrende Charakter die Benennung moralisch. Der dauernde innere Zustand bei dem, der auf diese Stufe der inneren Freiheit gelangt ist, besteht in dem stetigen Wunsch, das Rechte zu tun und heißt die gute Gesinnung. Der Besitzer einer solchen Gesinnung und eines moralisch geordneten Charakters heißt eine moralische Persönlichkeit. Die Eigenschaften einer solchen charaktervollen Persönlichkeit bestehen darin, daß er gewissenhaft, wahrhaft, standhaft wird, daß er seiner Überzeugung folgt, sich selber überwindet.

Auf alles das, auf die ganze Vertiefung des Innenlebens müßte diejenige Erziehung verzichten, die ihr Ziel aus der utilitarischen Ethik nehmen würde. Das brächte eine jener unerträglichen Einseitigkeiten mit sich, wovon schon die Rede gewesen ist.

Die Erziehung soll aus dem höchsten Ziel der Menschheit schöpfen. Nicht aus einem einseitigen und niederen wie dem des Utilitarismus. Aber gerade das, worauf sie dabei verzichten müßte, ist das Höchste was der Mensch erreichen kann. „Die Ideen des Rechten und Guten, des Sittlichen in all seiner Schärfe und Reinheit, sollen die eigentlichen Beweggründe des Willens werden, ihnen gemäß soll sich der innerste Gehalt des Charakters, der tiefe Kern der Persönlichkeit bestimmen mit Hintansetzung aller anderen Willkür — das und nichts anderes ist das Ziel der Erziehung.“ [1]) Pestalozzi der glühende Menschenfreund, vertritt diese Auffassung mit der

[1]) Herbart, Allg. Pädagogik, I. Buch, Kap. 2, Abt. II,



größten Begeisterung: „Der Umfang der sittlichen Elementarbildung, „sagt er,“ beruht überhaupt auf den breiten Gesichtspunkten der Erziehung einer sittlichen Gemütsstimmung durch reine Gefühle: sittlicher Übungen durch Selbstüberwindung und Anstrengung in dem was recht und gut ist, und endlich der Bewirkung einer sittlichen Ansicht durch das Nachdenken und Vergleichen der Rechts- und Sittlichkeitsverhältnisse in denen das Kind schon durch sein Dasein und seine Umgebung steht.“ [1]) „Der Mensch muß zu innerer Ruhe gebildet werden. Ohne innere Ruhe wallt der Mensch auf wilden Wegen.“ [2]) Kant sagt in dieser Hinsicht: „Die Pädagogik oder Erziehungslehre ist entweder physisch oder praktisch. Die physische Erziehung ist diejenige, die der Mensch mit den Tieren gemein hat, oder die Verpflegung. Die praktische oder moralische ist diejenige, durch die der Mensch soll gebildet werden, damit er wie ein freihandelndes Wesen leben könne. Sie ist Erziehung zur Persönlichkeit, Erziehung eines freihandelnden Wesens, das sich selbst erhalten und in der Gesellschaft ein Glied ausmachen, für sich selbst aber einen, inneren Wert haben kann.“ [3]) Es liegen, nach Kant, Keime zum Guten in den Menschen. Bei Herbart findet man, wie schon erwähnt, dieselbe Auffassung. „In ähnlichem Sinne fassen die Nachfolger und Anhänger Herbarts das Ziel der Erziehung auf. So sagt z. B. Waitz, die ganze Wirksamkeit der Erziehung gehe darauf hinaus, die sittliche Gestaltung des Lebens zu sichern. Ziller will, daß die Erziehung den Menschen zum Ideal der Persönlichkeit erhebe. Dieses Ideal ist ihm ein Gesinnungs- und Willensideal, das er in Jesus Christus verkörpert sieht. Strümpel erblickt „die bedeutsamste und höchste Stufe der Bildsamkeit darin, dahin zu wirken, daß das Geistesleben im Menschen viele zu einer charaktervollen Persönlichkeit ausgestalten könne, in welcher das Verständige, das Vernünftige, Edle, Schöne und Sittliche, überhaupt die logische, ästhetische und sittliche Wirksamkeit über die bloß mechanischen Vorgänge der Seele die Oberhand habe.“ Und Rein fordert: „Der Erzieher hat den Zögling so zu bilden, daß seine künftige Persönlichkeit dem Ideal der menschlichen Persönlichkeit entspreche.“ [4])

[1]) Pestalozzis sämtliche Werke, (L. W. Seyffarth), II. Bd., S. 34.
[2]) Ebenda, Abendstunde eines Einsiedlers.
[3]) Im. Kant, Über Pädagogik, S. 35.
[4]) Das Ziel der Erziehung und der Evolutionismus in der Ethik. Jena, Diss. von Nikola Petkoff, 1895, S. 3.

An das, worauf die utilitarische Ethik verzichtet, hält diese stattliche Reihe bedeutender Pädagogen fest. Beim Verzicht auf diese innere Tiefe würde die Erziehung sich damit begnügen müssen, den Verstand zur Klugheit, Geschicktheit und Gewandheit auszubilden, um sich mit den äußeren Umständen zu beschäftigen. Die Vorteile, die dadurch gewonnen werden, werden genossen und gehen dann vorüber. Sie sind kein bleibender Gewinn. Eine solche Erziehung könnte unmöglich eine Entfaltung des eigentlichen Wesens des Menschen, eine Vertiefung und Befestigung des moralischen Charakters zustande bringen. Denn Klugheit heißt raffinierte Selbstsucht; aber „die Selbstsucht ist der Todfeind der Gesinnung".[1])

Diese Unzulänglichkeit der utilitarischen Auffassung wird man am besten verdeutlichen können, indem man einen konkreten Fall heranzieht. Am meisten dazu geeignet erscheint uns die Erziehungslehre Spencers. Daß seine Forderungen äußerlich, verstandesmäßig und auf das materielle Wohl des Zöglings bezogen sind, wird man wohl deutlich erkennen können.

[1]) W. Rein, Grundriß der Ethik, S. 46.

---

## IV. Anwendung auf H. Spencers Erziehungslehre.

Bei dieser Kritik muß man wohl im Auge behalten, was über den Erfahrungsbegriff schon gesagt worden ist. Zumal wird das nötig sein bei der Frage der sittlichen Erziehung. Hier gibt es keinen Mittelweg; denn man muß bei der Erzeugung von Erfahrung das innere Vernunftwesen entweder gänzlich ausschalten, oder es eine Rolle spielen lassen. In ersterem Falle würde man zur Lockeschen Passivität der Seele zurückkehren, und alle Erfahrung einem Druck des mechanischen Naturverlaufes zuschreiben müssen. Von einem Eingreifen des Menschen zu reden, wäre hier eine grobe Inkonsequenz, denn zum Eingreifen gehört die Wirkung des ausgeschalteten Vernunftwesens mit seinem Selbstbewußtsein. Also kann man hier nur von einem mechanischen Verlauf der Dinge sprechen. Von einer Belehrung des Menschen durch die Natur zu reden, wäre ebenfalls eine Inkonsequenz. Man könnte nur sagen, daß die Natur ihn zwingt. Sie drückt seinem Handeln, lieber wollen wir sagen, seinem blinden Treiben, mehr und mehr ein gewisses Gepräge auf. Ein solcher, zum Tier herabgesunkener Mensch ist dem mechanischen Verlauf der Natur preisgegeben. Läßt man dagegen bei der Erzeugung von Erfahrung und damit das innere Vernunftwesen des Menschen gelten, so kann man unmöglich alle Erfahrung dem mechanischen Verlauf der Natur zuschreiben. Ja, da muß die erhebliche Rolle der Entfaltung dessen, was im Vernunftwesen steckt, zugeschrieben werden. Daß diese Entfaltung des inneren Wesens des Menschen durch den Druck des Naturmechanismus in Bewegung gesetzt wird, ist ebenso unleugbar wie sekundär. Auf dieser Stufe gibt es ein Eingreifen in den Naturmechanismus. Der Mensch braucht sich hier mit dem Tatbestand nicht zufrieden zu geben; er braucht nicht abzuwarten, bis der mechanische Verlauf der Dinge eine Verbesserung herbeischaffe. Er kann, da er selbstbewußt ist, Ideale entwerfen und durch seinen Willen den äußeren Tatbestand zwingen — anstatt davon bezwungen zu werden — seinen Idealen gewissermaßen

zu entsprechen. Wenn er sich auch gegenüber diesem Mechanismus teilweise machtlos befindet, so kann er doch meistens zu einer gewissen Herrschaft gelangen. Selbstbewußtsein mit allem, was es mit sich bringt — und das ist viel — die Vorstellung der Richtigkeit des Handelns die Entwerfung von Idealen, das Eingreifen des menschlichen Willens sind nur möglich, wenn man die zweite Auffassung der Erfahrung annimmt. Stellt man sich auf die Seite der ersten Auffassung — und es gibt, wie gesagt, keinen Mittelweg — so wird man vom Pflichtbewußtsein, von Idealen, von der Richtigkeit des Handelns, von Eingreifen und Belehrung des Menschen nicht reden können, ohne die gröbste Inkonsequenz zu begehen. Das ist aber die unhaltbare Stellung Spencers. Denn er nimmt die erste Auffassung der „Erfahrung" des Menschen an, setzt aber doch Pflichtbewußtsein und Eingreifen des Menschen voraus und redet ganz ruhig von der Richtigkeit und von einem Ideal.[1])

Also, stellt man sich auf die Seite der ersten Auffassung des Erfahrungsbegriffs, so fällt die höhere Stufe des selbstbewußten Lebens fort. Stellt man sich dagegen auf die Seite der zweiten Auffassung, so kommt das selbstbewußte Leben zur Geltung, ohne daß die niedere Stufe des mechanischen Lebens aufgehoben wird. Letzteres ist unser Standpunkt. Von diesem Standpunkt treten wir an die Kritik von Spencers Erziehungslehre heran.

Das Werk besteht aus vier Kapiteln. Das erste Kapitel behandelt die Frage: „Welches Wissen hat den größten Wert?" und nimmt etwa 86 Seiten in Anspruch. Das zweite Kapitel beschäftigt sich mit der Erziehung des Verstandes, worauf 75 Seiten verwendet werden. Erst mit dem dritten Kapitel kommt die Frage der sittlichen Erziehung, die nur 59 Seiten beansprucht. Endlich im vierten Kapitel erörtert Spencer das Problem der leiblichen Erziehung, wobei die Zahl der Seiten wieder zunimmt und auf 71 steigt. Das ist bezeichnend für die Rolle, welche die sittliche Erziehung bei Spencer spielt. Daß das Sittliche eine Nebenrolle spielen soll, ist bei ihm unvermeidlich, denn er ist Determinist und kann nichts anderes sein. Alles wird den Entwickelungsgesetzen preisgegeben, selbst das Geistesleben mit seinem Selbstbewußtsein, seinem Pflichtbewußtsein, seinem Willen und seiner Persönlichkeit. Und doch will er den Verstand ausbilden, um

[1]) H. Spencer, Die Erziehung (Dr. Fritz Schultze), 2. Aufl., Jena 1881, Kap. 3, S. 178.



die Natur und die äußeren Verhältnisse überhaupt beherrschen zu können. Beherrschen heißt aber, den Willen in Tätigkeit setzen. Also kann er das Eingreifen des menschlichen Willens nicht leugnen; und wenn er nur die erhellende Tatsache des Selbstbewußtseins zu ihrem Rechte kommen ließe, so wäre es unmöglich, den Willen an Naturgesetze zu binden. Es ist aber immer bei den Utilitaristen so gewesen, daß sie unter Tatsachen etwas Materielles, Mechanisches, Meßbares, Positives verstehen. Daß das Selbstbewußtsein eine Tatsache ist und uns die Möglichkeit bietet, unser geistiges Vorgehen gewissermaßen von der Beherrschung durch die Naturgesetze abzulösen und damit selber einzugreifen, haben wir darzulegen versucht.

Schreiten wir nun weiter, so finden wir, daß die Frage des ersten Kapitels: Welches Wissen hat den größten Wert? unmittelbar aus Spencers Weltanschauung entspringt und deshalb für unser Problem das wichtigste ist. Er verlangt einzig und allein nützliche Kenntnisse. „Die Anekdoten (über die Wilden) zeigen, wie der Gedanke an Putz den Gedanken an Nutzen gänzlich überwiegt." Die gleichen Verhältnisse finden sich auf geistigem Gebiete. „Bei geistigen wie bei körperlichen Bestrebungen geht der Putz dem Nützlichen voran, während solches Wissen, welches zur wirklichen Lebenskunst verhilft, einen sehr untergeordneten Platz einnahm", und die Ursache desselben ist „einfach die Anpassung an die öffentliche Meinung. In gleicher Weise beweist das ungeheuere Übergewicht der sogenannten feinen Bildung, wie auch hier der Nutzen dem äußeren Schein untergeordnet wird." Der Grund hierfür „liegt nämlich in der Tatsache, daß seit den frühesten Zeiten bis selbst auf unsere Gegenwart die Bedürfnisse der Gesellschaft sich denen des Einzelnen untergeordnet haben und daß das hauptsächliche gesellschaftliche Bedürfnis die Richtschnur für den Einzelnen gewesen ist." — „Über andere empor zu kommen und von ihnen verehrt zu werden, sich die geneigt zu machen, welche über uns stehen, das ist das allgemeine Ringen, worin die besten Kräfte des Lebens verbraucht werden." — „Keiner von uns ist zufrieden, ruhig seine Wesenseigentümlichkeit ganz und nach allen Richtungen zu entwickeln, sondern wir haben eine rastlose Sehnsucht, anderen unser Wesen einzuprägen und sie in irgend einer Weise zu unterjochen. Und dies ist es auch, was den Charakter unserer Erziehung bestimmt. — Wie im ganzen Leben nie gefragt wird, was wir sind, sondern wofür wir gehalten werden, so fragt man auch in der Er-

ziehung nicht so sehr nach dem inneren Wert eines Wissens, als nach seiner äußeren Wirkung auf andere. . . . So beachten wir den unmittelbaren Nutzen kaum mehr, als der Wilde, der seine Zähne feilt und seine Nägel bemalt."[1]) Das sind alles bedeutende Gedanken, die sich gegenüber dem bloßen Putz wohl behaupten lassen. Aber andererseits fehlt eine Auseinandersetzung mit dem Verhältnisse des Nützlichen zum Moralischen. Daß das Nützliche den Vorrang vor dem Putz hat, ist für unser Problem so unbedeutend wie selbstverständlich. Eine etwas wichtigere Frage ist die, ob das nützliche dem Moralischen nicht unterzuordnen sei. Daß das Nützliche wertvoll ist, darüber braucht man sich nicht den Kopf zu zerbrechen; aber daß es das einzig Wertvolle ist, dagegen hat der moralische Sinn zahlreicher bedeutender Denker sich aufgebäumt von Aristoteles, der sagte: „Immer an das Nützliche zu denken, ist des Menschen unwürdig", bis auf Kant und viele große Denker der Gegenwart. Daß das Nützliche einen relativen Wert hat, wird man auch gerne zugeben, aber einen absoluten Wert wird man ihm dagegen kaum zuschreiben wollen. Die Frage also, die uns besonders interessiert, hat Spencer hier doch gar nicht berührt. Es mag alles gut sein, was er sagt, aber für das Problem des höchsten menschlichen Zieles trifft es nicht zu. Gegen eine zeitliche Strömung könnten diese Anstrengungen Spencers am Platz sein, jedoch bei der Erörterung der Frage nach dem höchsten, bleibenden Erziehungsziel sind sie zwecklos.

Nun weiter: „Den rohen unentwickelten Zustand" der Erziehung sieht Spencer darin, „daß der Verhältniswert der verschiedenen Arten des Wissens bis jetzt kaum einmal untersucht worden ist. . . . Ob der Grad der Bedeutung dieses oder jenes Erziehungsganges den zu seiner Erwerbung nötigen Aufwand von Zeit rechtfertigt, oder ob es nicht Dinge von größerer Wichtigkeit gibt, auf welche solche Zeit besser verwandt würde, das sind Fragen, welche, wenn überhaupt erhoben, ganz in Bausch und Bogen abgetan werden, je nach persönlicher Neigung. . . . Die Frage, welche, wie wir behaupten, eine so weitgehende Bedeutung hat, ist nicht, ob dieses oder jenes Wissen Wert hat, sondern welches sein Verhältniswert ist." . . . Und schließlich zieht er Fälle heran, wo „kein Verhältnis zwischen der erforderlichen Arbeit und dem wahrscheinlichen Nutzen" obwaltet.[2])

[1]) Ebenda, Kap. I, S. 1—8.
[2]) Ebenda, Kap. I, S. 9—11.



Der Gedanke dabei ist also, die Arbeit auf geeignetes Wissen zu verwenden. Es wäre nun töricht, diesem Gedanken an sich entgegentreten zu wollen. Man dürfte aber vielleicht doch fragen: geeignet wozu? Und sofort gehen die pädagogischen Meinungen weit auseinander. Den Gegensatz, der hieraus entspringt, sieht man kaum deutlicher als beim Vergleich der Herbartschen und der Spencerschen Beantwortungen. Die erstere verlangt in erster Linie solches Wissen, welches auf das Gemüt und den Charakter des Zöglings günstig zu wirken geeignet ist. Die letztere dagegen möchte nur solches Wissen haben, welches nützlich (in dem Sinne von lustbringend) zu wirken geeignet ist.

Nun wiederum: „zum Bestimmen dieses Wertverhältnisses „ist das erste Erfordernis ein Wertmesser." Spencer ist der Meinung, daß „über den wahren Wertmesser gar kein Streit stattfinden kann. . . . Das Wissen muß seinen Einfluß auf irgend einen Zweig des Lebens dartun." Dem könnten wir auch zustimmen, wenn Spencer nur nicht das innere Leben zu kurz kommen ließe. Aber weiter: „Auf die Frage: was nützt es? setzt uns der Betreffende auseinander, inwiefern seine Wissenschaft in wohltätiger Weise das Handeln beeinflußt, vor Übel schützt oder Gutes verschafft, kurz zum Glücke führt. Hat uns der Schreiblehrer gezeigt, wie förderlich das Schreiben ist für den gesellschaftlichen Erfolg, d. h. für die Erlangung des Unterhaltes, für eine befriedigende Lebensweise, so scheint er seine Sache bewiesen zu haben." Also muß das Wissen „irgend welche wertvollen Wirkungen auf die menschliche Wohlfahrt ausüben können."[1]) Das ist der Wertmesser und man muß sagen, ein guter, gesunder Wertmesser, welcher im Zusammenhang des Lebens seine Berechtigung findet, wenn nur Spencers Auffassung vom „Leben" das selbstbewußte Leben eine größere Rolle spielen ließe und nicht das materielle Leben in den Vordergrund rückte. Wie faßt denn Spencer das „Leben" auf? Er sagt: „Leben ist die fortwährende Anpassung innerer Verhältnisse auf äußere Verhältnisse."[2]) Findet diese Anpassung statt, so wird Lust erzeugt und dadurch das Leben gefördert; geht sie fehl, so wird Unlust erzeugt und dadurch das Leben gehemmt. Daraus zieht Spencer den Schluß, daß dasjenge Handeln („Anpassung" verdient eigentlich nicht, „Handeln"

[1]) Ebenda, Kap. 1, S. 12.
[2]) H. Spencer, Principles of Ethics, Bd. 1, S. 19, London 1904.

genannt zu werden), welches Lust erzeugt, gut ist und umgekehrt, dasjenige, welches Unlust zur Folge hat, schlecht ist.

Die Sache liegt aber nicht gerade so einfach. Es ist ja bei Spencer ein schönes Schema; aber es ist eine ganz andere Frage, ob das Leben — das geistige sowie das mechanische — sich so ohne weiteres schematisieren läßt. Es liegen große Bedenken darin. Denn einem Gesetz, das für das Leben in der Natur gilt, ohne weiteres das Geistesleben zu unterwerfen, ist wenigstens nicht logisch. Es ist ein Postulat; denn Spencer setzt voraus, daß das, was für die mechanischen Kräfte, ebenfalls für die geistigen gilt. Augenscheinlich ist es doch nicht, daß Bewußtsein ebenso behandelt werden kann wie z. B. Elektrizität. Spencer kann es uns deswegen kaum übelnehmen, wenn wir uns auch ein Postulat erlauben, nämlich, daß das Bewußtsein grundverschieden von physischen Kräften ist und sich den mechanischen Gesetzen der Naturwissenschaft nicht unterwerfen läßt. Dabei haben wir den Vorteil, daß der tatsächliche Stand der Dinge für unser Postulat spricht; denn bisher hat das Bewußtsein sich als durchaus unfaßbar von seiten der Naturwissenschaft erwiesen. Das sieht man daran, daß es der Physiologie unmöglich gewesen ist, das Bewußtsein als solches aus schwingenden Bewegungen u. a. zu erklären. In das rein psychische Gebiet sind die Naturwissenschaften nicht eingedrungen. Durch das alles findet man heute in der Psychologie eine gewisse Unzufriedenheit mit den Ergebnissen der physiologischen Psychologie, es findet daher wieder eine starke Wendung zu der Selbstbeobachtung statt. Also halten wir gegenüber der Spencerschen Auffassung auf Grund der angeführten Gründe daran fest, daß das Geistesleben sich nicht in ein Schema mit dem Naturleben zwingen läßt. Denn wenn das bewußte Leben so grundverschieden von dem Naturleben ist, so muß der Unterschied zwischen dem selbstbewußten Leben und dem Naturleben viel größer sein. Das „Ich“ weigert sich entschieden, Untertan der Naturwissenschaft zu werden. Von diesem gewonnenen Gesichtspunkt aus könnte man den Begriff „lebenfördernd“ einer Kritik unterwerfen.

Es kommen hier in Betracht zwei Stufen des Lebens:

Erstens gibt es die gewöhnlichen Tätigkeiten des Lebens, welche Spencer folgendermaßen zusammengefaßt hat, und zwar in „einer naturgemäßen Reihenfolge“ und „nach ihrer Wichtigkeit:“



1. Diejenigen Tätigkeiten, welche unmittelbar zur Selbsterhaltung dienen;

2. diejenigen Tätigkeiten, welche das zum Leben Notwendige herbeischaffen und so mittelbar zur Selbsterhaltung dienen;

3. diejenigen Tätigkeiten, welche das Aufziehen und Schulen der Nachkommenschaft zu ihrem Zwecke haben;

4. diejenigen Tätigkeiten, welche sich auf die Aufrechterhaltung der eigentümlichen — gesellschaftlichen wie staatlichen — Einrichtungen erstrecken;

5. diejenigen verschiedenartigen Tätigkeiten, welche die der Befriedigung des Geschmacks und Gefühls gewidmeten Mußestunden des Lebens ausfüllen.“[1])

Überhaupt der schlimmste Vorwurf, der Spencer gemacht werden kann, entspringt daraus, daß er das ganze Leben in diesen fünf Tätigkeiten aufgehen läßt. Daß Spencer dies tut, kann man ohne weiteres nachweisen, denn er fragt: „Wie leben?“ und beantwortet die Frage, indem er ein volles Leben (d. h. Berücksichtigung aller Zweige des Lebens, und nicht ein vollkommenes Leben, wie Dr. Schultze übersetzt hat) verlangt. „Uns auf ein volles Leben vorzubereiten, ist die Aufgabe“ der Erziehung.[2]) Diese gewöhnlichen Tätigkeiten machen doch nicht das ganze Leben aus. Es kann ihnen ruhig Rechnung getragen werden, aber es gibt doch außerdem

Zweitens die selbstbewußte Kritik derselben. Daß es eine solche Kritik des gewöhnlichen Lebens, eine höhere Lebenstätigkeit gibt, läßt sich als Tatsache des individuellen, wie des menschlichen Lebens überhaupt, hinstellen. Denn es ist im Leben des Einzelnen zu bemerken, wie er einerseits mitten in den gewöhnlichen Tätigkeiten des Lebens stehen kann, sich selbst behauptend, selbst erhaltend, seine Nachkommen fördernd, die gesellschaftlichen und politischen Formen aufrecht erhaltend und endlich den Geschmack und das Gefühl in den Mußestunden befriedigend; und doch andererseits (gerade weil er selbstbewußt ist, weil er „Ich“ sagen kann, das betonen wir nachdrücklich) nicht umhin kann, diese Tätigkeiten einer kritischen Beurteilung zu unterwerfen. Das ist ein kolossaler Unterschied: der Maßstab auf dieser Stufe muß ein ungemein höherer sein als der des „lustbringenden“.

[1]) Kap. I, S. 14.
[2]) Ebenda, Kap. I, S. 13.

Es ist ein Maßstab des „Sollens“, welcher mit dem höheren Vernunftszustand des Selbstbewußtseins notwendig verbunden ist. So sind auch im Leben der Menschheit dieselben zwei Stufen nachweisbar. Da gibt es erstens die gewöhnlichen Tätigkeiten des Lebens, welche die meisten Menschen fast ganz in Anspruch nehmen. Dann aber gibt es auch die Kritiker dieses niederen Lebensganges. Diese bestehen aus Schriftstellern, Philosophen, Predigern und überhaupt aus allen denen, die die Notwendigkeit einer Kritik des niederen Lebensganges einsehen. Sie sind in diesem Sinne das Selbstbewußtsein der Menschheit; sie erinnern an die Notwendigkeit einer Beschäftigung mit der Beurteilung der gewöhnlichen Tätigkeiten; sie rufen den Menschen zu, sie sollen sich zusammenraffen und ihrem höheren Leben etwas Aufmerksamkeit zuwenden und nicht ewig unwürdig auf der niederen Stufe des bloßen Daseins gefangen sitzen (man erinnere hier an das Bild, welches Plato am Anfang des 7. Buches „der Staat“ gibt); sie sollen sich zu einem völligen selbstbewußten, selbstkritisierenden, überschauenden Dasein erheben; anstatt von dem gewöhnlichen Lebensprozeß, von den gewöhnlichen Lebenstätigkeiten ganz in Anspruch genommen zu werden, sollen sie sich darüber hinausheben, und den Prozeß selber beherrschen, die niederen Tätigkeiten lenken durch ihre höhere kritische Tätigkeit.

Der Schluß ist unvermeidlich: Die Erziehung, welche sich bloß mit der Förderung der gewöhnlichen Tätigkeiten beschäftigt, obwohl sie damit viel leistet, tut doch nichts für die Erhebung des Lebens auf die höhere Stufe der selbstbewußten Kritik und der freien Überschauung. „Non scholae, sed vitae discendum! . . Dieser weise Spruch würde etwas klarer sein, wenn man erst wüßte, was er Schule, und was er Leben nennt.

Vielleicht erläutert ihn die kurze Übersetzung: Nicht dem Prunk, sondern dem Gebrauch! So ist er eine kluge ökonomische Regel, beim Einkauf der Möbel wie der Kenntnisse gleichpassend.

Aber das Leben besteht nicht bloß aus dem Brauchen von mancherlei Mitteln zu verschiedenen Zwecken. Ein solches Leben würde in Verdacht kommen, unter einigen Begehrungen das mannigfaltige Interesse erstickt zu haben. Ein solches ist gewiß nicht das Resultat des uns vorschwebenden Unterrichts.“ [1]) So nimmt Herbart Stellung zu dem Standpunkt

[1]) Herbart, Allg. Päd., II. Buch, Kap. 6, Abt. I.



Spencers. Prof. Rein nimmt etwa folgendermaßen Stellung dazu: Von dem relativistischen Standpunkt aus ist überhaupt kein bleibendes Erziehungsziel zu gewinnen. Der Erzieher kann dann nur für die Gegenwart und die Bedürfnisse der Zeit erziehen; er wird seine Aufgabe darin sehen, die Kinder zu lehren, sich anzupassen, keinen Charakter zu zeigen, sondern alle Vorteile zu gewinnen, indem sie sich den Umständen der Zeit und Umgebung anzuschmiegen wissen. So wollen wir lieber nicht erziehen; lieber die Natur ihre Schuldigkeit tun lassen. Anschmiegen, anpassen, das ist naturwissenschaftliche Denkweise und von dem Standpunkt derselben aus zu begreifen. Aber die Frage ist die, ob es nicht eine höhere Stufe gibt: wir wollen uns nicht zufrieden geben mit einer bloß utilitaristischen Denkweise.[1]) Eine solche Erziehung ist doch die Spencers. Wir aber fassen die „Lebensförderung“ auf als eine Erhebung zu einer höheren Stufe, welche die niedere Stufe doch nicht aufhebt, sondern kritisiert und beurteilt; Spencer faßt die Lebensförderung auf als einen Fortschritt zu vollem Leben innerhalb der niederen Stufe, innerhalb der gewöhnlichen Tätigkeiten. Deshalb weiß er nichts von der Ausbildung des moralischen Urteils zu reden, sondern überläßt diese Aufgabe der Rückwirkung der Natur. Damit wird die Erziehung zum bloßen Mittel zur Gestaltung der äußeren Verhältnisse. Deshalb verwendet er auch so viel Aufmerksamkeit auf die Ausbildung des Verstandes; denn erst dann komme man weiter in den gewöhnlichen Tätigkeiten des Lebens, wenn man sie verstehe.

Von unserem Standpunkt aus also ist das erste und wichtigste die Ausbildung eines moralischen Urteils, eines beharrenden Willens, eines festen Charakters und einer guten Gesinnung, d. h. die Vertiefung des Lebens und die Ausbildung zur charaktervollen Persönlichkeit, ohne die Beschäftigung mit den praktischen Tätigkeiten, „den Daseinsbedingungen“ zu vernachlässigen. Dagegen kommt vom Standpunkt Spencers alles auf das Verständnis dieser äußeren Verhältnisse und die dadurch errungene Beherrschung derselben an. Je nachdem man den einen oder den anderen Standpunkt einnimmt, wird sich die Erziehung völlig anders gestalten. Die Gründe, weshalb wir uns auf den dem Spencerschen entgegengesetzten Standpunkt stellen, sind schon dargelegt worden. Von diesem höheren Standpunkt aus betrachten wir Spencers Erziehungslehre weiter.

[1]) Vergl. W. Rein, Pädagogik in system. Darst., 2. Bd., S. 36, 37.

Wir dürfen uns also nicht wundern, wenn er Mathematik und Naturwissenschaften zur wesentlichen Grundlage des Jugendunterrichts machen will.[1]) So sagt er in dieser Hinsicht: „Bei der Regelung der Erziehung nach diesem leitenden Prinzipe sollten uns folgende Hauptbetrachtungen immer gegenwärtig sein. Der Wert jeder Art von Bildung, die zum vollen Leben verhilft, kann entweder notwendig, oder mehr oder weniger nebensächlich sein. Es gibt Kenntnisse von wesentlichem Werte, Kenntnisse von fast wesentlichem Werte und Kenntnisse von konventionellem Werte. Solche Tatsachen wie, daß ein Gefühl der Erstarrung und Taubheit der Glieder der Lähmung vorangeht; daß der Widerstand des Wassers gegen einen sich durch dasselbe hindurch bewegenden Körper wie das Quadrat der Geschwindigkeit sich verhält; diese und andere Wahrheiten der Wissenschaft im allgemeinen sind von wesentlichem Wert. Der vermehrten Kenntnis unserer eigenen Sprache, welche durch eine Bekanntschaft mit Lateinisch und Griechisch erzielt wird, mag ein fast wesentlicher Wert beigelegt werden. Während der Lehrgegenstand, welcher in unseren Schulen sich den Namen Geschichte anmaßt — die bloße Anhäufung von Namen und Jahreszahlen und toten, nichtssagenden Ereignissen — nur einen konventionellen Wert hat, zeigt er nicht im entferntesten einen Einfluß auf irgend eine unserer Handlungen.“[2]) Und nun macht Spencer eine jener ihm charakteristischen Verallgemeinerungen, welche ebenso treffend für einen völlig entgegengesetzten Standpunkt wäre, er sagt nämlich: „Da nun solche Tatsachen, welche das Menschengeschlecht während aller Zeiten angehen werden, für wichtiger gelten müssen als solche, welche nur einen Teil desselben während eines begrenzten Zeitraumes interessieren, und noch wichtiger als die, welche nur einen Teil desselben während einer Mode interessieren, so folgt, daß in einer vernunftgemäßen Abschätzung Kenntnisse von wesentlichem Werte — unter sonst gleichen Umständen — den Vorrang vor Kenntnissen von fast wesentlichem oder nur konventionellem Werte haben müssen.“[3]) Der Schluß ist so selbstverständlich, daß er einem fast banal vorkommt. Er gilt sowohl für unseren Standpunkt wie für den Standpunkt Spencers. Für die Frage: welcher

[1]) Fr. Paulsen, Das Realgymnasium und die humanistische Bildung; Berlin 1889, S. 11.
[2]) H. Spencer, Die Erziehung, Kap. 1, S. 19.
[3]) Ebenda, Kap. I, S. 20.



Standpunkt soll maßgebend sein? Welches Wissen ist wesentlich? — und das ist die Frage, welche Spencer hier beantworten will — bleibt dieser Schluß absolut wertlos.

Nach dem Standpunkt Spencers geht also die Naturwissenschaft voran; nur sie hat einen wesentlichen Wert, und zwar deshalb, weil sie die beste Dienerin des unmittelbaren Daseins des Menschen ist. Die klassischen Sprachen taugen nur insofern sie den Kenntnissen unserer eigenen Sprache etwas hinzufügen, d. h. insofern sie einen Wert für das unmittelbare Dasein haben. Endlich hat die Geschichte — wie sie gelehrt wird — keinen Wert für das unmittelbare Dasein, sondern nur einen konventionellen Wert. Von unserem Standpunkt aus muß das alles gänzlich umschlagen; denn unser Maßstab ist ein wesentlich anderer. Gerade hier klafft der Gegensatz zwischen den beiden Standpunkten auf. Kehrte denn der Neuhumanismus im 18. Jahrhundert zum Altertum und zu dem Studium der klassischen Sprachen zurück, um bloß den Kenntnissen der eigenen Sprache etwas hinzuzufügen? Nicht eine bloß philologische Bedeutung lag in jener großen Bewegung, sondern eine echt menschliche. Sie war der Rückschlag gegen die Künstlichkeit der Barock- und Rokokkozeit und sie verkörpert die Sehnsucht nach Einfalt und Wahrheit. Das Altertum erschien mehr eine reine, ungekünstelte Natur, welche den wahren Menschen entspreche, als eine philologische Quelle, aus welcher man Zusatz für die eigene Sprache schöpfen könne. Nach F. A. Wolf — dem pädagogischen Führer dieser Bewegung — soll der Mensch menschliche Kenntnisse haben. Solche Kenntnisse bekommt er nur durch das Studium eines großen Volkes. Die erste Bedingung dazu ist die Einführung in die Sprache des betreffenden Volkes, um aus seiner Literatur den darin verborgenen reichen Schatz zu gewinnen. Hierzu sagt Jean Paul: „Unsere Kultur sänke unergründlich tief, wenn unsere Jugend nicht den Weg zum Jahrmarkt des Lebens durch den stillen Tempel des Altertums nähme“. Einen ähnlichen menschlichen Standpunkt hinsichtlich der klassischen Sprachen findet man später bei Herbart. „Geschmack und Teilnahme erheischen das chronologische Aufsteigen von den alten zu den neueren. Dafür hat der Lehrplan zu sorgen, indem er für das frühe Knabenalter den Anfang in der griechischen, für das mittlere den Anfang in der römischen, und für das Jünglingsalter die Beschäftigung mit den neueren Sprachen anordnet.“[1]) Und

[1]) Allg. Pädagogik, II. Buch, Kap. V, Abt. 4.

Herbart will durch diesen Unterricht vor allen Dingen dem Gemüt genügen und es ausfüllen. „Ausfüllen des Gemütes, das ist, noch vor allen näheren Bestimmungen, das Allgemeine dessen, was als Resultat aus dem Unterricht hervorgehen soll.“ [1]) Da sehen wir das Studium der klassischen Sprachen in ein ganz anderes Licht gerückt wie bei Spencer. Der Standpunkt ist nunmehr der der Menschenbildung, nicht der der Bildung zur klugen Handhabung der äußeren Verhältnisse.

Ebenfalls aus Rücksicht auf das menschliche Moment wird das Geschichtsstudium in den Lehrplan eingereiht. Sehen wir uns den Lehrplan an, welchen Prof. Rein entworfen hat, so finden wir [2]) „die Auseinanderlegung in die beiden großen Hauptgruppen Menschen- und Naturleben“, welche „auf die alte Unterscheidung zwischen Ethik und Physik zurückgeht und an Herbart anknüpft, der zwei Hauptrichtungen des Unterrichts unterscheidet, die historische und naturwissenschaftliche“. In diesem Lehrplan nun finden wir die historisch-humanistischen Lehrfächer den naturwissenschaftlichen vorangestellt. Weiter finden wir, daß der Gesinnungsunterricht voransteht und gerade aus der Geschichte und Literatur seinen Stoff schöpft. „Der Gesinnungsunterricht aber ist hier in die erste Reihe gerückt, sowie bei Herbart und Ziller, weil diese Rangordnung durch das Erziehungsziel gefordert wird.“ Das ist ein Erziehungsziel, welches sich nicht bloß mit dem äußeren Leben beschäftigt, welches nicht nur das innere Leben neben dem äußeren anerkennt, sondern das erstere zur Hauptsache macht. „Der Gesinnungsunterricht steht in erster Linie, weil er berufen ist, den idealen Umgang mit den Personen der biblischen und profanen Geschichte sowie der Poesie zu pflegen, um eine veredelnde Wirkung auf das Gemüt und die Denkungsart der heranwachsenden Jugend auszuüben. . . . Zum Gesinnungsunterricht gehört in erster Linie die Geschichte. . . . Ferner ist hierher noch die Literatur gerechnet, weil in ihren Erzeugnissen ebenso wie in der Geschichte Bilder vorgeführt werden aus den mannigfachen Schicksalen des Menschenlebens, dem Ringen und Streben der Menschenseele nach dem Höchsten und Edelsten aus der Tiefe und aus der Höhe der Gefühle, die die Menschenbrust beseelen.“ [3])

[1]) Ebenda, II. Buch, Kap. VI.
[2]) Päd. in system. Darst., 2. Bd., S. 292.
[3]) Ebenda, S. 293.



Sehen wir uns nun hinsichtlich des Geschichtsunterrichts die Spencersche Auffassung an. Bei dem Geschichtsunterricht kommt es wieder auf den Standpunkt an, auf das Ziel, welches vorgenommen wird. Das muß immer betont werden; denn Spencer ist nicht in erster Linie zu beurteilen nach dem, was er sagt, sondern zuerst nach seinem prinzipiellen Standpunkt. Vieles, ja der größte Teil dessen, was er zu sagen hat, ist an sich gut und empfehlenswert, und beachtet man nicht den prinzipiellen Standpunkt, nach welchem die Unterrichtsfächer zu ordnen sind, so könnte man sich vielleicht mit den Spencerschen Forderungen und der Anordnung des Stoffes völlig zufrieden geben. Jedoch von dem Standpunkt aus, den wir angenommen haben, müssen wir manches, was Spencer empfiehlt, wenn wohl beibehalten, so doch eine untergeordnete Stellung zuweisen. Also, seinem Gesichtspunkt treu, faßt er die Geschichte auf als ein Mittel zum vierten Ziel der Lebenstätigkeiten; nämlich die „Aufrechterhaltung der eigentümlichen gesellschaftlichen wie staatlichen Stellung“. Jedermann spielt eine Rolle als Bürger. Die Geschichte soll aufgefaßt werden als ein Mittel, ihm diese Rolle spielen zu helfen. „Wir müssen den Wert geschichtlicher Tatsachen, wie den anderer Tatsachen daraufhin prüfen, wiefern sie zu irgend einem Nutzen sich dienlich erweisen.“ Der Geschichtsunterricht soll sich „mit den Erscheinungen gesellschaftlichen Fortschrittes beschäftigen. Woran allein gelegen ist, daß man es kennen lerne, das ist die Naturgeschichte der Gesellschaft.“ Daraus sollen wir lernen, „welche gesellschaftlichen Erscheinungen mit anderen zusammen bestehen — und wie der Consensus in den voraufgehenden Einrichtungen und Tätigkeiten sich in den Consensus der nachfolgenden umwandelte. Nur allein diese Art der Belehrung über vergangene Zeiten kann dem Bürger zur Leitung seines Betragens dienlich werden. Die einzig praktisch-wertvolle Geschichtsbearbeitung ist die, welche man „beschreibende Gesellschaftskunde nennen könnte“.[1]) Und nun rückt „der etwas fanatisch wissenschaftsgläubige Spencer“[2]), wie Paulsen ihn nennt, die Geschichte zum Teil unter den Gesichtspunkt der Naturwissenschaften. Er sagt: „Aber nun beachte man, daß, selbst falls ein angemessener Vorrat von dieser wahrhaft wertvollen Geschichtskenntnis erworben worden ist, er doch von ver-

[1]) H. Spencer, Die Erziehung, Kap. 1, S. 52—57.
[2]) Fr. Paulsen, Das Realgym. und die human. Bildung, S. 11.

hältnismäßig geringem Nutzen ist, wenn der Schlüssel fehlt. Und der Schlüssel ist einzig in der Wissenschaft zu finden, ohne die Grundbegriffe der Biologie und Psychologie ist eine vernunftgemäße Erklärung der gesellschaftlichen Erscheinungen unmöglich."[1]) Daß das eigentlich Menschliche in der Geschichte unter Spencers Schematisierung nach wissenschaftlichem Muster leidet, ist auch darin zu sehen, daß er durch das Geschichtsstudium solche „einfache Begegnisse" des sozialen Lebens zum Bewußtsein bringen will, „wie z. B. das Verhältnis zwischen Angebot und Nachfrage." Eine rein nationalökonomische Frage. Hier kann man deutlich sehen, was häufig bei Spencer zu empfinden ist, daß er kein richtiges Maß hält. Er will das ganze verwickelte Leben in ein Schema drücken, wenn er auch dabei vieles verunstalten muß. Die Geschichte hat, wenn man will, Beziehungen zu allem. Das erkennt die historische Denkweise der Neuzeit an; aber diese mannigfachen Beziehungen der Geschichte sind doch nicht die Geschichte als selbständiges Fach in der Erziehung. Als solches kann sie keineswegs zur bloßen Nationalökonomie und Gesellschaftskunde werden. „Auch bei H. Spencer und A. Comte ist von diesem pruritus demonstrandi gelegentlich etwas zu bemerken. Spencers „biologische" Erklärungen geschichtlicher Erscheinungen erinnern zuweilen an jenen grüblerischen Schuhmacher, der das Krummlaufen der Stiefel aus der Kugelgestalt der Erdoberfläche ableitete; er ist zufrieden, wenn er eine geschichtliche Erscheinung durch ihre Erklärung abgetan hat. Es ist so bequem, sich durch eine „Erklärung" die Dinge vom Halse zu schaffen."[2])

Es ist nunmehr unnötig, darauf hinzuweisen, daß bei Spencer naturwissenschaftliche Kenntnisse voranstehen. „Die Kenntnis, welche durch Verhinderung des Verlustes der Gesundheit zur unmittelbaren Selbsterhaltung dient" wird erworben durch das Studium der Physiologie. Und weil die Erziehung ihre Aufgabe nicht gerade darin sieht, jeden zum eigenen Arzte auszubilden, bäumt Spencer sich auf mit den Worten: „So schrecklich überwiegt in unserer Erziehung der Putz das Nützliche!" Zur mittelbaren Selbsterhaltung dient die Kenntnis der anderen Naturwissenschaften und der Mathematik „dadurch, daß sie den Gewinn des Lebensunterhalts erleichtern." . . . „Zwar werden Lesen, Schreiben und Rechnen

[1]) Spencer, Die Erziehung, Kap. 1, S. 58.
[2]) Fr. Paulsen, Das Realgym. und die hum. Bildung, S. 22.



mit einer einsichtsvollen Würdigung ihres Nutzens gelehrt . . . Während eine große Menge von dem, was sonst gelernt wird, keinen Einfluß auf die geschäftlichen Tätigkeiten ausübt." Wir sollten fragen: „Womit beschäftigen sich alle? „Sie beschäftigen sich mit der Erzeugung, Bearbeitung und Verteilung der Mittel zum Leben. . . . Das hängt ab vom Gebrauche der Methoden, welche der Natur dieser verschiedenen Verbrauchsgegenstände entsprechen, d. h. von einer angemessenen Bekanntschaft mit ihren physischen, chemischen oder biologischen Eigentümlichkeiten, d. h. von der Wissenschaft. . . . „Ob er bei dieser mittelbaren Selbsterhaltung, die wir Gewinnung eines guten Lebensunterhalts nennen, erfreulichen Erfolg hat, hängt größtenteils von seiner Kenntnis einer oder mehrerer dieser Wissenschaften ab; denn, was wir das Lernen eines Geschäftes nennen, ist in Wahrheit das Lernen der damit unzertrennlich verknüpften Wissenschaft. . . . Was unsere Schulkurse fast gänzlich weglassen, stellt sich uns hier als das heraus, was in der engsten Beziehung zu den Geschäften des Lebens steht. Dieses wissenschaftliche Studium ist es, welches uns befähigt, die Natur unseren Bedürfnissen zu unterwerfen."[1]) Zur Kritik dieser Auffassung sagt Paulsen: „Die Einsichten und Fertigkeiten, welche vorzugsweise durch den humanistischen Unterricht ausgebildet werden, sind für die allgemein-menschliche Bildung unmittelbar wichtiger als die vorzugsweise durch den mathematisch-naturwissenschaftlichen Unterricht entwickelten Einsichten und Fertigkeiten. Die Aufgaben des Menschen als Mensch liegen wesentlich in den Beziehungen zum Menschen. Jeder gehört als Glied einer Reihe menschlicher Lebensgemeinschaften an und hierdurch allein ist er Mensch; er ist Glied einer Familie, eines geselligen Kreises: er ist Glied einer wirtschaftlich-gesellschaftlichen Ordnung, eines Staates und Volkes, und dadurch ist er zugleich dem Leben eines größeren geschichtlichen Kulturkreises, einer religiös-sittlichen Entwickelungsreihe der Menschheit eingefügt. Die Beziehung zu diesen großen Formen des geschichtlichen Lebens ist für seinen Lebensinhalt bestimmend. Nicht die Naturumgebung, sondern die geistig-geschichtliche Umgebung ist für den Menschen das Medium in dem er lebt. Das Tier lebt in der Natur, der Mensch lebt in der Geschichte. . . . Die Wirkung auf die Natur in dem üblichen Sinne dieses Worts, d. h. die Benutzung und Bearbeitung der organischen und unorganischen

[1]) Spencer, Die Erziehung, Kap. 1, S. 26—40.

Welt zu seinen Zwecken, ist natürlich die notwendige Voraussetzung auch des menschlichen Lebens, aber sie ist notwendig zunächst als Mittel, nicht als eigentlicher letzter Lebenszweck.“[1])

Hier bei der Stellung des naturwissenschaftlichen Studiums im Lehrplan sieht man wieder deutlich genug, worauf es bei einer Kritik Spencers ankommt. Wenn man kritisch an Spencers Erziehungslehre herantritt, so muß man sich erst mit des Verfassers Weltanschauung auseinandersetzen. Wenn man Spencers Standpunkt annehmen könnte, so könnte man dem größten Teil dessen was er sagt zustimmen. Daß der Mensch die Natur beherrschen lernen soll; daß es vorteilhaft wäre, wenn er mit der wissenschaftlichen Grundlage seines Berufes vertraut wäre; daß er für seine Selbsterhaltung sorgen soll auch mit Hilfe der Naturwissenschaften: dem allen kann jeder zustimmen auch wenn sein Standpunkt dem Spencerschen noch so entgegengesetzt wäre. Aber trotz dieser Zustimmung besteht ein großer Gegensatz zwischen unserem Standpunkt und dem Spencers. Dieser Gegensatz kommt dann erst recht zur Geltung, wenn wir dem naturwissenschaftlichen Studium und dem Nützlichen überhaupt seinen Platz im Lehrplan zuweisen wollen. Von unserem Standpunkt aus können solche Studien unmöglich die erste Stelle einnehmen, denn nach unserer Auffassung ist Menschenbildung das erste. Aber menschliche Tätigkeit und das menschliche Wesen gehen nicht in der Aneignung des Selbsterhaltungsvermögens auf. Der Mensch ist außerdem ein selbstbewußtes Subjekt, und wie schon erwähnt worden ist, ruft dieses Selbstbewußtsein durch sein Überschauungs- und Beurteilungsvermögen ihn zur Kritik seiner eigenen gewöhnlichen Tätigkeiten auf.

In ähnlicher Weise und von demselben Standpunkt aus behandelt er auch die dritte Art von Tätigkeiten; nämlich diejenigen, welche das Aufziehen und Schulen der Nachkommenschaft zu ihrem Zwecke haben. „So sehen wir, daß zur Leitung der dritten großen Abteilung menschlicher Tätigkeiten eine Kenntnis der Gesetze des Lebens das Haupterfordernis ist. Einige Bekanntschaft mit den obersten Prinzipien der Physiologie und den Grundwahrheiten der Psychologie ist zur richtigen Kindererziehung unerläßlich.“[2]) Dieses Stück wird ebenso von der Stufe der bloßen Erhaltung des Lebens behandelt. Nie erhebt sich Spencer auf eine höhere Stufe;

[1]) Das Realgymnasium und die hum. Bild., S. 13, 14.
[2]) Spencer, Die Erziehung, Kap. I, S. 51.



nie trifft man bei ihm den Gedanken, den Zögling zur inneren Freiheit zu erziehen; von einer Vernunft ist außer einer bloß rechnenden Tätigkeit keine Rede bei ihm. Das Selbstbewußtsein und die Umwälzung vom Tier zum Menschen, welche es mit sich bringt, kommt nicht zur Geltung, wird nie richtig anerkannt. Der Mensch wird von ihm als ein bloß weiter entwickeltes Tier behandelt, gerade als ob das „Ich-sagenkönnen“, das Selbstbewußtsein, ihm nicht wesentlich vom Tiere unterschiede. Gerade das aber, was man bei Spencer vermißt, macht das echt Menschliche aus. Denn gerade aus der selbstbewußten Kritik unserer Tätigkeiten, unserer Handlungen gehen die Vertiefung des Lebens und die echt menschlichen Gefühle hervor. Was wäre die Reue, was wäre die Liebe, was wäre unser Seelenleben überhaupt ohne die selbstbewußte Kritik unseres Verhaltens und Tuns? Deshalb eben, weil wir Menschen erziehen wollen, nicht bloß höhere Tiere, stellen wir das Geistige mit seinem Reichtum von Gefühlen, von geistigen Ergebnissen und Erfahrungen voran. Das ist das echte Menschliche, das soll nach Goethe „das eigentliche Studium der Menschheit bleiben“, nicht aber die bloße Erhaltung des natürlichen Lebens, des eigenen Selbst und desjenigen anderer, nicht die bloße Beschäftigung mit den Daseinsbedingungen. Wenn Spencer sich so gänzlich letzteren hingibt, so muß man sagen, daß er auf der niederen Stufe des materiellen Lebens stehen geblieben ist. Der Kampf ums Dasein und um die Lebensbedingungen halten hier den Menschen noch fest.

Nun betrachten wir die fünfte und letzte Reihe der Tätigkeiten, welche nach Spencer das ganze Leben ausmachen. Das sind „diejenigen Tätigkeiten, welche die der Befriedigung des Geschmacks und Gefühls gewidmeten Mußestunden des Lebens ausfüllen.“ Das ist „die noch übrig bleibende Abteilung menschlichen Lebens mit ihren die Mußestunden ausfüllenden Erholungen und Genüssen.“ ... „Für die Genüsse der Natur, der Literatur und der schönen Künste in allen ihren Formen rüstet“ das wissenschaftliche Studium „am besten aus.“ Denn, „so unerwartet diese Behauptung sein mag, es bleibt nichtsdestoweniger wahr, daß die höchste Kunst jeder Gattung sich auf Wissenschaft gründet, daß es ohne Wissenschaft weder vollkommene Hervorbringung noch volle Würdigung geben kann. ... Junge Männer, die sich zur Bildhauerkunst vorbereiten, haben sich mit den Knochen und Muskeln des menschlichen Körpers in ihrer Verteilung, ihrer Verbindung und ihren Bewegungen be-

kannt zu machen. . . . In der Malerei liegt die Notwendigkeit einer wissenschaftlichen Vorbildung noch klarer am Tage. Der Fortschritt in der Malerei schließt eine wachsende Kenntnis, davon ein, wie in der Natur Wirkungen hervorgebracht werden. . . . Weiter bedarf die Tonkunst auch wissenschaftlicher Hilfe. Die Musik hängt ab von Abwechselungen und Tonfällen, welche nicht zufällig oder willkürlich sind, sondern durch gewisse allgemeine Grundregeln der Lebenstätigkeit bestimmt werden. . . . Das nämliche gilt auch für die Dichtkunst. Die Poesie hat ihre Wurzel im Rhythmus in den starken und zahlreichen Metaphern, in den hyperbolischen Wendungen, in den gewaltsamen Umstellungen. Weiter muß der Künstler auch wissen, wie das Gemüt der Zuschauer oder Zuhörer durch die verschiedenen Einzelheiten seines Werkes berührt werden wird — eine Frage der Psychologie. . . . Die Frage, ob die Komposition eines Gemäldes gut sei, ist im Grunde nur die Frage, wie die Empfindungen und Gefühle der Beobachter dadurch berührt werden. . . . Wissenschaft ist nicht bloß zur erfolgreichsten Hervorbringung notwendig, sondern ebenso zur vollen Würdigung der schönen Künste. . . . Um den Genuß zu haben, muß der Zuschauer, Zuhörer oder Leser die vom Künstler dargestellten Wirklichkeiten kennen, und diese kennen, heißt eben, die zureichende wissenschaftliche Kenntnis besitzen. Und schließlich ist die Wissenschaft selbst poetisch." [1])

In diesem Abschnitt erteilt uns Spencer vieles was für die Kunst sehr interessant und sehr bedeutend ist. Aber von unserem Standpunkt aus ist seine Auffassung der Kunst kaum die höchste. Denn alle seine Vorschriften betreffen die technischen Mittel der Kunst, nicht die Kunst selbst. Bei einem Kunstwerk ist das allerwichtigste die Wirkung, welche es auf die Menschen ausübt. Beschäftigung „mit den Knochen und Muskeln des menschlichen Körpers in ihrer Verteilung, ihrer Verbindung und ihren Bewegungen" macht die Wirkung eines Standbildes nicht aus. Ein Anatom z. B. ist nicht ohne weiteres ein einflußreicher Bildhauer. Es gehört in der Tat etwas mehr dazu als bloßes Wissen. Eine schaffende Tätigkeit, welche „künstlerisches Schaffen" genannt wird, kann ihm gänzlich fehlen. Weiter „Kenntnisse von den Wirkungen, welche in der Natur hervorgebracht werden", machen die Wirkung eines Gemäldes auch nicht aus. Der Naturforscher

[1]) Ebenda, Kap. I, S. 59—72.



ist nicht ohne weiteres ein bedeutender Maler. Die Wirkung, welche eine Tondichtung ausübt, besteht keineswegs aus bloßen zusammengesetzten „Abwechselungen und Tonfällen", seien dieselben noch so gesetzmäßig behandelt. Das beweist die kleine Anzahl bedeutender Tondichter, die aus der Menge derjenigen, die sich mit der Technik der Tonkunst beschäftigt haben, hervorgegangen sind. Viele haben es versucht, aber wenige sind berühmt geworden. Endlich liegt die Wirkung eines Gedichtes durchaus nicht in der bloßen Anwendung des „Rhytmus", der „starken und zahlreichen Metaphern", der „hyperbolischen Wendungen" und der „gewaltsamen Umstellungen". Es ist kaum nötig, darauf hinzuweisen, daß man die Technik der Dichtkunst wissenschaftlich gründlich studieren und verstehen kann, ohne ein auf den Menschen Einfluß gewinnendes Gedicht schaffen zu können. Daß ein solches Studium zum bloßen Schreiben von sogenannten Gedichten befähigt, hat man leider mehr als genug Beweis.

Die Kunst aber besteht nicht in den Mitteln, die zu ihrer Hervorbringung notwendig sind; sie geht nicht in der bloßen Technik auf, sie steht über der Technik, und ist keine bloße Zusammensetzung gewisser Mittel nach technischen Gesetzen, sondern sie ist Bedeutung, sie ist eine dargestellte Idee, sie ist ein geistiges Moment, sie ist eine neue Darstellung eines geistigen Momentes, welches durch den neuen Anblick, den sie darbietet, so mächtig auf den Zuschauer, Zuhörer oder Leser wirkt. Die Kunst ist die eigentümliche Darstellung einer Idee durch die geistige Arbeit, durch das geistige Schaffen eines Künstlers. Der geistige Gehalt eines Kunstwerkes ist es, den der Zuschauer, Zuhörer oder Leser herausliest und fühlt. Das ist eine höhere Stufe im Vergleich zu Spencer, nämlich die der Wirkung eines Kunstwerkes. Zu dieser Stufe kommt ein neues Element hinzu, das Schaffen, das Umgestalten durch den Künstler. Es ist ein Schaffen, welches aus seinem ganzen Wesen hervorgeht, nicht bloß aus seinem trockenen Verstand; bloße Kenntnisse, seien sie noch so umfangreich, genügen zum künstlerischen Schaffen noch lange nicht. Zu diesem künstlerischen Schaffen ist der Anatom, der Naturforscher, der Physiker, der Philolog nicht ohne weiteres fähig. Wenn er das wäre, so bekämen wir hervorragende Standbilder, Gemälde, Tondichtungen und Gedichte in aller Fülle. Das In-sich-fühlen der Wirkung und die Betrachtung der Mittel stehen auf zwei verschiedenen Stufen. Erstere beansprucht das Wesen des Zuschauers; letztere

nimmt bloß den Verstand in Anspruch. Auf der Stufe der Wirkung eines Kunstwerkes ist gar kein Gedanke mehr an die technischen Mittel, wodurch das Kunstwerk hervorgebracht wurde. Sie bleiben eben bloß die Mittel zu dem geistigen Inhalt, welcher aus dem Kunstwerk zu uns spricht. Nützlich ist diese Technik in der Hand des beanlagten Mannes zur Hervorbringung eines wirkenden Kunstwerks, aber sie ist doch nicht das wirkende Moment selbst, nicht das Neue-Anblickgebende, nicht das erzieherische Moment. Das alles kommt erst auf einer höheren Stufe als der der natürlichen Gesetze, einer Stufe, zu welcher Spencer hier nicht vorgedrungen ist, nicht vordringen kann, da sein Plan, alles Leben in den Rahmen der Wissenschaften und des Verstandes zu drücken, ihn gefangen hält. Seine Auffassung der Kunst leidet unbedingt unter der Einschränkung derselben auf den Verstand und die nützlichen Mittel zur Hervorbringung eines Kunstwerkes. Er löst die eindruckmachende Einheit in eine bloße Technik auf.

Noch einmal also kommt es auf den Standpunkt an. Wir stellen uns auf den höheren Standpunkt der geistigen Stufe; wir tun es darum, weil es das geistige Moment im Kunstwerke ist, welches erzieherisch wirkt. Spencer haftet auf der Stufe der technischen Mittel, denn sein Standpunkt ist, nützliches Wissen zu erteilen. Er hat von diesem Standpunkt aus also ganz recht, da die technischen Mittel unbedingt nützlich zur Kunst sind. Er ist doch immer im Nachteile, da der niedere Standpunkt den höheren, geistigen völlig ausschließt, während wir in der günstigen Lage sind, daß der höhere Standpunkt das Nützliche nicht ausschließt, sondern zu würdigen weiß. Es ist weiter, logisch betrachtet, ein Widerspruch, alles Gewicht auf die Mittel zu legen. Denn Mittel als solche existieren nur ihres Zweckes wegen. Sie sind als Mittel nützlich und deshalb zu berücksichtigen; aber ließe man das wirkende geistige Moment weg aus der Kunst, so wären auch alle technischen Mittel zu derselben damit aufgehoben.

Nun weiter, es ist nicht nötig, daß ein Künstler beim Schaffen die Psychologie berücksichtigen muß. An Fällen fehlt es nicht, wo der Künstler ein hervorragendes Werk geschaffen hat, gerade weil er sein zukünftiges Publikum gänzlich vergaß, weil er sich in seine schaffende Tätigkeit versenkte und verlor. Gerade deshalb sehen wir in dem Werke ein Stück seines eigenen Wesens, gerade deshalb



wirkt es so auf uns, keineswegs aber, weil er Rücksicht auf uns genommen hat. Alle Fälle vorzuführen ist nicht nötig; denn eine allgemeine Behauptung wird durch einen einzigen widersprechenden Fall widerlegt. Diesen Fall können wir bei Richard Wagner finden. So wenig Rücksicht nahm er auf sein zukünftiges Publikum, daß, wie wohl bekannt, es lange dauerte, ehe seine Tondichtungen zur völligen Anerkennung gelangten. Nur damit beschäftigt, ein Stück seines Wesens, seiner Individualität zum Ausdruck zu bringen, vergaß er das Publikum völlig. Weiter würde man es kaum wagen zu leugnen, daß die Darstellung der Idee der Schönheit bei den alten Griechen ein Stück echt griechischen Wesens war, und dagegen zu behaupten, daß sie aus der Rücksicht auf die Zuschauer entsprang. Psychologie für unbedingt nötig zum künstlerischen Schaffen zu halten, ist ein Irrtum und bringt noch ein Beispiel dafür, daß Spencer die Bedeutung des wissenschaftlichen Wissens überschätzt. Daß die Rücksicht auf die „Empfindungen und Gefühle“ des Beobachters nützlich und vorteilhaft sei, ist ohne weiteres zuzugeben. Manche Shakespeare-Stücke z. B. zeigen diese Rücksicht. Daß die Stücke trotzdem Kunstwerke geblieben sind, darin sieht Prof. Walter Raleigh das beste Zeichen der Größe Shakespeares.[1])

Und weiter, daß „die Wissenschaft zur vollen Würdigung der schönen Künste notwendig sei,“ ist auch eine einseitige Stellung zu nennen; denn es kommt das Gefühl des Miterlebens dessen, was in dem Kunstwerke dargestellt ist, hinzu. Und das, möchte man sagen, ist die Hauptsache. Wird es beiseite gelassen, um die wissenschaftliche Kenntnis der Regel und Technik der betreffenden Kunst in den Vordergrund zu rücken, so ist die Würdigung nicht eine volle. Es gibt Dinge, die gefühlt und geahnt werden, ohne wissenschaftlich verstanden zu werden. Daß das Gefühl eine selbständige Größe im geistigen Gebiet geworden ist, verdankt man Rousseau. Diese Errungenschaft Rousseaus droht bei Spencer wieder verloren zu gehen.

Endlich, daß „die Wissenschaft selbst poetisch ist kann auch als übertrieben angesehen werden. Man erinnere nur an Darwin — ein passenderes Beispiel könnte man in dieser Hinsicht kaum wählen. Darwin wurde gerade durch seine wissenschaftliche Tätigkeit so in Anspruch genommen, daß

[1]) W. Raleigh, Shakespeare, London 1907.

er keine Zeit hatte, Poesie zu lesen oder Musik zu hören. Die Folge war, daß er in späteren Jahren den Verlust der Fähigkeit diese Künste zu genießen, schmerzlich bedauerte. Spencer würde hier einwenden, daß Darwin einen poetischen Ersatz in seinen wissenschaftlichen Studien gefunden hat, denn „wer nie in seiner Jugend Pflanzen und Insekten gesammelt hat, kennt nicht halb den lichten Schimmer des Interesses, mit dem sich Gäßchen und Hecken umkleiden können.“[1]) Man kann nur erwidern, daß Interesse nicht Poesie ist; daß Spencer die beiden Begriffe sich decken läßt, ist bezeichnend. Weiter kann man darauf hinweisen, daß Darwin in der Tat keinen Ersatz gefunden hatte, denn er war sich des Verlustes bitter bewußt.

Zusammenfassend muß man sagen: nach Spencer sieht sich jeder vor der Aufgabe, sich einer Reihe von Wissenschaften zu bemächtigen, deren eine zu beherrschen, eine Lebensarbeit ist, und obendrein soll er auch die Technik der verschiedenen Künste und die damit verbundenen Wissenschaften beherrschen. Jeder soll sein eigener Arzt sein; jeder soll die Wissenschaften, auf welchen seine Berufstätigkeit beruht, gründlich studieren; jede Mutter soll sich mit Physiologie und Psychologie beschäftigen; jeder Bürger soll Biologie und Psychologie treiben, um die „gesellschaftlichen Erscheinungen“ der Geschichte zu verstehen; jeder soll, um seine Mußestunden ausfüllen zu können, Anatomie treiben, soll wissen, „wie Wirkungen in der Natur hervorgebracht werden,“ soll „Abwechselungen und Tonfälle“ studieren, und die Grammatik der Dichtkunst lernen. Das alles ist ein ungeheuerer Wirrwarr. Spencer redet von der „Lebenskunst“ und sucht doch keinen Ausgleich hier zu finden. Das überall anerkannte, notwendige Prinzip der Teilung der Arbeit, welches allein das verwickelte moderne Leben möglich macht, spielt hier keine Rolle. Jeder muß alles werden. Auch das höhere Dasein spielt gar keine Rolle. Es ist überhaupt ein trauriges Bild des Lebens und der Erziehung.

Spencer scheint zu ahnen, daß die exakte Wissenschaft nicht genügt da wo er sagt: „Wir sind durchaus nicht der Meinung, daß Wissenschaft jemals einen Künstler machen wird.“[2]) Was außer der Wissenschaft aber notwendig ist, nämlich das geistige Schaffen des Künstlers kommt bei ihm

[1]) H. Spencer, Die Erziehung, Kap. I, S. 71, 72.
[2]) Ebenda, Kap. I, S. 69.



nicht zur Geltung, während dieses Moment als das wirkende gerade das wichtigste ist.

Übung des Geistes. Wo es darauf ankommt, einen Einfluß auf den Charakter des Zöglings zu gewinnen, da müssen die Kenntnisse erlebt und gefühlt werden. Wo dagegen die Kenntnis bloß Nutzen oder Vorteile bringen soll, da scheidet das Gefühl aus der Betrachtung aus, da kommt es nur auf das Verstehen an, um die Kenntnis geschickt anzuwenden und Nutzen davon zu haben. Kein Wunder also, wenn bei Spencer auf den Wert des Wissens zur Ausbildung des Verstandes das Hauptgewicht gelegt wird. Er sagt: „Jetzt haben wir zu entscheiden über die Vergleichswerte der verschiedenen Arten von Wissen zum Zwecke der Übung des Geistes.“ Das ist aber nach Spencer keine schwierige Sache, denn, „haben wir gefunden, was für den einen Zweck das Beste ist, so haben wir damit zugleich das Beste für den anderen gefunden. Wir können ganz sicher sein, daß die Erwerbung derjenigen Klassen von Tatsachen, welche zur Regelung des Handelns von dem größten Nutzen sind, auch das zur Stärkung der Fähigkeiten bestgeeignete Bildungs- und Übungsmittel enthält.“[1]) Das mag wahr sein oder nicht; es ist doch eine bloße Voraussetzung, und wenn Spencer sich auf die „Einrichtung der Natur“ — „es würde ganz und gar der schönen und weisen Einrichtung der Natur zuwiderlaufen usw.“ — beruft, so ist das kein wissenschaftliches Verfahren, sondern ein unlogisches Zurechtmachen, um die Sache seiner Theorie anzupassen, ein Spielen mit einem dunkeln unaufgeklärten Begriff. Optimistisch allerdings ist dieser Glaube an die „Einrichtungen der Natur,“ aber es ist eben Glaube und nicht Wissenschaft. Ein wissenschaftliches Verfahren hätten wir doch von Spencer erwarten müssen. Man sieht überall in diesem Werke, wie die Grundlagen nichts weniger als wissenschaftlich oder fest sind. Wenn Spencer als Beispiel anführt, daß „der Indianer die Schnelligkeit und Behendigkeit, welche ihn zum erfolggewandten Jäger macht, durch die wirkliche Verfolgung von Tieren erlangt.“ So muß man sagen, daß ein Fehler in der ganzen Denkweise steckt. Der Fehler ist der, daß, wenn durch eine Tätigkeit der Geist am besten für diese besondere Tätigkeit geübt wird, nicht ohne weiteres angenommen werden kann, daß der Geist als solcher überhaupt durch diese besondere Tätigkeit am besten

[1]) Ebenda, Kap. I, S. 73, 74.

geübt wird; es ist vielmehr bei Spencer die Übung des Geistes in einer bestimmten Richtung. Das ist aber für die aufrichtige Erziehung eine große Gefahr. Die Erziehung als solche soll sich davor hüten der Übung des Geistes von Anfang an eine bestimmte Richtung zu geben, sondern soll sich an die allgemeine die vielseitige Übung lange Zeit halten, sodaß es möglich wird, später eine bestimmte Richtung einzuschlagen, ohne dadurch sich von anderen Interessen des Lebens loslösen zu müssen; das ist die Frage des Verhältnisses zwischen der Allgemein- und der Fachbildung.

In diesem Abschnitt findet man wieder manche vortrefflichen Bemerkungen. Es ist aber, wie früher, nicht was Spencer sagt, was uns so sehr angeht als der Standpunkt, von welchem er es sagt; denn nach dem Standpunkt wird der Stoff geordnet. Die Grundfrage ist: ob das Hauptgewicht auf die Übung des Verstandes gelegt werden soll. Inhaltlich also mag dieser Abschnitt viel Vortreffliches zur Übung des Verstandes bieten, ohne diese uns beschäftigende Grundfrage zu berühren. Das ist eben der Fall bei seinem treffenden Vergleich zwischen dem Sprachstudium und dem Studium der Wissenschaft. Er sagt: „Bei der Aneignung einer Sprache entsprechen die in den Geist aufgenommenen Gedankenverknüpfungen Tatsachen, die in hohem Maße zufällig und unwesentlich sind, während bei der Aneignung von Wissenschaft die ins Gedächtnis übergehenden Gedankenverknüpfungen Tatsachen entsprechen, die meist notwendig und wesentlich sind. . . . So muß man zugeben, daß sie (die Sprachen) gewöhnlich als zufällige Beziehungen gelehrt werden. Auf der anderen Seite sind die Beziehungen, welche die Wissenschaft darbietet, ursächliche Zusammenhänge; . . . . Während die Sprache zufällige Beziehungen aufdeckt, deckt die Wissenschaft notwendige Beziehungen auf. Während jene Einsicht das Gedächtnis übt, übt diese neben dem Gedächtnis auch den Verstand. . . . Nächst dem beachte man, daß eine große Überlegenheit der Wissenschaft über die Sprache als geistiges Übungsmittel darin liegt, daß erstere das Urteil bildet. . . . Die Gewohnheit, aus gewissen Daten Schlüsse zu ziehen und dann diese Schlüsse durch Beobachtung und Experiment zu bewahrheiten, kann einzig und allein die Fähigkeit richtigen Urteilens verleihen.“[1])

In bezug auf Übung des reinen Verstandes und Ausbildung des rein logischen Urteils scheint Spencer hier recht

[1]) Ebenda, Kap. I, S. 76, 78.



zu haben. Man muß aber bedenken, daß das Geistesleben im bloßen Verstehen nicht aufgeht, und weiter, daß es zwei Arten von Urteilen gibt. Daß es zwei solche Arten gibt, hängt damit zusammen, daß ein großer Teil unserer Erfahrungen noch nicht wissenschaftlich durchgearbeitet und logisch angeordnet worden ist; ja, vielleicht entzieht sich wohl manche Erfahrung aller wissenschaftlichen Durcharbeitung und logischen Anordnungen. Das einmal zugegeben, so folgt notwendig daraus, daß dieser Teil der Erfahrung mehr empfunden als rein verstanden werden muß. Aus der „empfundenen“ Erfahrung geht demnach das mehr intuitive Urteil, welches unmittelbar gefällt wird, und sich dadurch wesentlich von dem prüfenden, rein logischen Urteil unterscheidet. Dieser Unterschied des Urteils zeigt sich als Tatsache, wenn man das Urteil des großen, weltempfindenden Dichters mit dem des wissenschaftlichen Forschers vergleicht. Beide gelangen häufig zu demselben Ergebnis auf verschiedenen Wegen, der eine hauptsächlich durch unmittelbares Empfinden, der andere hauptsächlich durch den rein logischen Verstand. Daher kommt es auch, daß der wissenschaftliche Forscher den großen Dichter zur Unterstützung seines Urteils anführen kann. Wie oft wird z. B. das, was Goethe empfunden hat, von wissenschaftlichen Forschern herangezogen!

Deswegen muß die Erziehung es sich unbedingt zur Aufgabe machen, den Zögling auch in die empfundene Erfahrung einzuführen und ihn diese Erfahrung erleben zu lassen. Es ist dann die Frage, ob diese Erfahrung, welche in der Literatur, in Geschichte und im gegenwärtigen Umgang unter den Mitmenschen besteht, nicht viel menschenbildender auf den Zögling wirkt, als die Ergebnisse der wissenschaftlich durchgearbeiteten Erfahrung es tun kann, ob das Erlebte nicht tiefer eindringt als das bloß Verstandene. Diese Frage führt uns noch einmal zurück zu dem Grundproblem; welchen Standpunkt man annehmen soll, ob der Mensch innerlich durch Menschenbildung zum ganzen Menschen erzogen werden soll oder äußerlich zur Beherrschung der Außenwelt, um sie zwingen zu können, seinem Vorteil zu dienen; mit anderen Worten, ob man den utilitarischen Standpunkt annehmen soll; oder einen höheren. Da Spencer auf dem Standpunkt des Verstandes steht, so sieht er in dem Sprachstudium nichts weiter als ein Treiben der bloßen Grammatik usw. Paulsen „würde freilich in dem „Studium von Grammatiken und Wörterbüchern“ nur ein sehr verkümmertes Sprachstudium

sehen.“[1] Wenn *Spencer* auf dem Standpunkt der Menschenbildung, der Bildung zur inneren Freiheit stünde, so würde er anerkennen müssen, daß die Sprachen nicht nur eine Form haben, sondern auch einen Inhalt, daß dieser Inhalt zum Teil ein Schatz von größtem Wert für die Erziehung ist. Dieses Schatzes wegen schätzen wir das Sprachstudium, denn allein dadurch wird der Zögling eingeführt in den Besitz dessen, was die Literatur enthält. Damit verschwindet vollständig *Spencers* Einwand gegen den Sprachunterricht.

*Sittliche Erziehung.* Weiter „empfiehlt sich die Wissenschaft als bestes Übungsmittel zur sittlichen Schulung.“ Während durch das Sprachstudium, wie *Spencer* es versteht, „der Geist des Schülers sich beständig der dogmatischen Lehre gegenüber in die Stellung widerspruchsloser Unterwerfung versetzt sieht,“ „entspringt aus dem wissenschaftlichen Studium dagegen jene *Unabhängigkeit*, welche eine höchst schätzbare Eigenschaft des Charakters ist. . . . Wenn die wissenschaftliche Bildung, wie es sich gehört, so viel wie möglich unter der Form selbständiger Forschung betrieben wird, so übt sie die *Beharrlichkeit* und *Aufrichtigkeit*.“ . . . „Glaube mir, sagt er, es entzündet sich oft an der stillen Forschung des echten, treuen Anhängers der Wissenschaft eine *Selbstentsagung*, die etwas Edles an sich hat, und von der die Welt nie etwas zu hören bekommt.“[2] Dazu muß man sagen: moralische Momente in der wissenschaftlichen Arbeit sind ohne weiteres zuzugeben. Doch soll man sich nicht täuschen lassen; denn Unabhängigkeit und Beharrlichkeit können ebensowohl Eigenschaften des Willens eines schlechten Menschen sein. Sie sind an sich keine moralischen Eigenschaften. Sie werden das erst, wenn sie einem *guten* Willen entspringen, d. h., wenn sie im Dienste der Moral stehen. Daß die wissenschaftliche Arbeit die Güte des Willens nicht gewährleistet, ist ebenso gewiß, als daß sie Unabhängigkeit und Beharrlichkeit erzeugen kann. Man muß offenbar der wissenschaftlichen Arbeit nicht allzuviel zuschreiben wollen. Sobald diese Eigenschaften im Dienste eines guten Willens stehen, sind sie über die wissenschaftliche Arbeit hinausgehoben, obwohl letztere als das diese Eigenschaften verschaffende Mittel angesehen werden kann. Daß diese Eigenschaften in den Dienst der Moral hereingezogen werden, kann aber der wissenschaftlichen Arbeit an sich nicht zugeschrieben werden.

[1] *Paulsen*, Das Realgymnasium und die human. Bildung, S. 10.
[2] Ebenda, Kap. I, S. 78, 79.



Aufrichtigkeit und Selbstentsagung dagegen sind immer moralische Eigenschaften. Daß sie häufig bei der wissenschaftlichen Arbeit vorkommen, ist nicht zu leugnen. Nur in Verbindung damit werden auch die Unabhängigkeit und Beharrlichkeit zu moralischen Eigenschaften; denn nur der gute Wille kann aufrichtig und selbstentsagend sein. Hier sind wir auf der höheren Stufe angelangt, und zwar auf Grund einer Inkonsequenz seitens *Spencers*. Denn Wissenschaft treiben, um auf der einen Seite Vorteile daraus zu holen und nützliche Kenntnisse für das materielle Leben, auf der anderen Seite um der Wissenschaft selbst willen sind zwei Zwecke, welche sich völlig ausschließen. Um der Sache wegen zu arbeiten, muß man sich und andere vergessen; wenn man dagegen arbeitet, um Vorteile und nützliche Kenntnisse für sich oder andere zu gewinnen, so kann man sich oder andere eben nicht vergessen. Das *Spencer* die höhere Stufe, die Stufe der Moral im Grunde nicht vertritt, haben wir schon deutlich gesehen. Hier handelt es sich gewiß um eine Inkonsequenz. Wenn weiterer Beweis dafür nötig ist, so kann man hineinschauen in das dritte Kapitel seines Werkes über die moralische Erziehung. Darin vertritt er den Standpunkt, daß „ein Handeln, dessen unmittelbares oder entfernteres Endergebnis vorteilbringend ist, gutes Handeln, dagegen ein solches, dessen unmittelbares oder entferntes Endergebnis Schaden bringt, schlechtes Handeln ist. Der letzte Maßstab, wonach schließlich alle Menschen jegliches Tun beurteilen, ist das daraus entspringende Glück oder Unglück.“ Das kann man kaum Handeln, um des Handelns willen nennen, wie das des Forschers, der um der Sache willen selbstentsagend arbeitet. Nein! Das ist Handeln um des Erfolges willen, *Spencer* selber würde das zugeben; denn es entspricht seiner ganzen Anschauung.

Sehen wir uns in diesem Kapitel die sittliche Schulung an (Kap. III, S. 167 ff.).

Das Ziel der Erziehung ist die Vorbereitung der Jugend auf die Pflicht des Lebens (man erinnere sich, daß die *Spencersche* Auffassung des Lebens eine beschränkte ist). Dazu gehört die Vorbereitung zum einstigen elterlichen Stand. Fehlt diese Vorbereitung, so ist die Leitung der Kinder, besonders die moralische Leitung, kläglich schlecht bestellt. Meistens ist die in jedem einzelnen Falle geübte Behandlung der Kinder die, welche die *Regung des Augenblicks* eingibt; sie entspringt nicht der wohldurchdachten Überzeugung, daß diese Behandlung dem Kinde am wohltätigsten sein möge.

Spencer verwirft alle Systeme sittlicher Erziehung, welche die Menschen ausüben, und empfiehlt das System der natürlichen Rückwirkung. „Wenn ein Kind hinfällt oder mit dem Kopf gegen den Tisch anrennt, so erleidet es einen Schmerz, der es in Zukunft vorsichtiger zu machen geeignet ist; und durch Wiederholung solcher Erfahrungen wird es von selbst zur richtigen Kontrolle seiner Bewegungen angeleitet.“ Aus solchen Fällen zeigt uns die Natur die wahre Theorie und Praxis der sittlichen Zucht. Wollte man nun konsequenterweise Spencer fragen: „Folgt daraus nicht, daß eine Reform des jetzt gebräuchlichen Systems weder ausführbar noch wünschenswert ist?“ So würde er inkonsequenter Weise darauf antworten: „Keineswegs! . . . Es folgt nur, daß die Forderung theoretischer Richtigkeit in der Praxis unvermeidlich dem gegenwärtigen Zustande der menschlichen Natur — den Unvollkommenheiten sowohl der Kinder als der Eltern und der Gesellschaft — sich unterordnen werden, und erst dann besser erfüllt werden können, sobald der allgemeine Charakter ein besserer wird.“

Hier möchten wir mit unserer Kritik einsetzen, denn es handelt sich um eine prinzipielle Stellung. Wie schon gesagt, gibt es keinen Mittelweg zwischen folgenden zwei Auffassungen der Erzeugung von menschlicher Erfahrung:

1. entweder tut die Rückwirkung der Natur tatsächlich alles dabei; oder
2. spielt das menschliche Wesen auch eine Rolle.

Stelle sich Spencer auf den ersten Standpunkt, so muß er alle Wirkung dem menschlichen Wesen absprechen, d. h. alles selbstbewußte Leben muß konsequent ausfallen. Damit könnte er nicht von den Eltern eine selbstbewußte Anstrengung des Willens, den „Regungen des Augenblicks“ entgegen zu arbeiten verlangen, mit allem was eine solche Forderung voraussetzt. Und doch verlangt er es. Also nehmen wir an, daß er das menschliche Wesen mit seinem Selbstbewußtsein zuläßt, um die Eltern seiner Forderung entsprechen zu lassen. So kann dieses zugestandene Menschenwesen nur eine Rolle spielen; nämlich die der Selbstentfaltung. Was sich entfaltet, ist ein Teil dieses Wesens und ihm zuzuschreiben. Die Rolle der mechanischen Natur muß damit hinabsinken zu einer sekundären. Sie kann nur diese Entfaltung in Bewegung setzen. Ein Moment dieser Entfaltung ist eben die Vorstellung des An-sich-Guten. Wenn durch Eingreifen der Eltern oder des Erziehers diese Vorstellung im



Zögling erweckt oder verstärkt wird, so wird auch die Wirkung dieser Vorstellung erweckt und verstärkt und damit ein moralischer Fortschritt herbeigeführt. Es ist damit durchaus nicht gesagt, daß die Eltern und der Erzieher den Zögling als eine Gewächshauspflanze behandeln müssen. „Der Erzieher soll den Mut haben, vorauszusetzen: er könne, wenn er es recht anfange, jene Auffassung durch ästhetische Darstellung der Welt früh und stark genug determinieren, damit die freie Haltung des Gemüts nicht von der Weltklugheit, sondern von der reinen praktischen Überlegung das Gesetz empfange.“ [1])

Aus diesem Grunde sollten die Eltern und der Erzieher keineswegs alles der Natur überlassen. Aus anderen Gründen auch nicht: die Biologie, unter anderen Wissenschaften weist nämlich traurige Fälle genug auf, wo die Natur jämmerlich fehlgegriffen hat. Wenn wir einmal soweit sind, von der Natur selbstbewußt „die wahre Theorie und Praxis usw.“ lernen zu können, so ist damit erwiesen, daß wir auch fähig sind, aus unserem selbstbewußten Inneren in die oft fehlgehende Wirkung des Naturmechanismus einzugreifen. Daß „experientia docet“, weiß jeder; daß sie jedoch nur das tun kann, weil der Mensch seinem Wesen nach zum Lernen fähig ist, übersieht die naturwissenschaftliche Denkweise. Ist er aber zum Lernen fähig, so steht er über dem mechanischen Naturverlauf und braucht sich nicht immer unter den Tatbestand der Dinge zu beugen und allen sittlichen Fortschritt dem Naturverlauf zu überlassen.

Wir haben schon darauf hingewiesen, daß es sich hier bei Spencer um eine Inkonsequenz handelt. Er redet von dem Richtigen und von einem Ideal und doch sagt er: „Die erfahrungsgemäß gewonnene Kenntnis der natürlichen Folgen ist es, welche Männer und Frauen in ihrem Irrgehen auf- und vom Unrecht abhält.“ Von der Richtigkeit und von einem Ideal beim Handeln zu reden und doch das Handeln zugleich einem Druck des Naturmechanismus — dem „Prinzip der natürlichen Rückwirkung“ — zu unterwerfen, ist widersinnig; denn die Richtigkeit und ein Ideal deuten auf Selbstbewußtsein, innere Freiheit und die Zukunft hin, während der Druck des Naturverlaufes kein Selbstbewußtsein verlangt, sondern nur Bewußtsein. Er könnte innere Freiheit nicht dulden, und deutet auf keine Zukunft, sondern nur auf die Gegenwart hin. Einen schrofferen Gegensatz als diesen, zwischen innerlich frei und äußerlich gebunden, könnte man

[1]) Herbarts Werke, Bd. I, S. 302.

sich kaum denken. Denn da, wo nach einem für richtig gehaltenen Ideal gehandelt wird, ist innere Freiheit, d. h. Gehorsam gegenüber einem selbstgegebenen Gesetz; aber da, wo nach einem Druck der äußeren Natur gehandelt wird, ist äußere Gebundenheit, d. h. Gehorsam gegenüber einem von außen her auferlegten Gebot. Und doch verlangt Spencer von einem so Gebundenen, daß er zur Selbstherrschaft gelangen soll. „Erinnere dich, sagt er, daß das Ziel deiner Erziehung sein soll, ein sich selbst beherrschendes Wesen herzustellen.“ Diese Selbstherrschaft soll erwachsen „aus der Voraussicht der Folgen.“ Selbstherrschaft, welche durch die Voraussicht der Folgen bestimmt wird, wird von außen her bestimmt, und das ist eben keine Selbstherrschaft. Solche ist nur denkbar, wenn der Wille vom Handelnden selbst, von innen her bestimmt wird. Das kann er aber nur tun, wenn er das Ziel seines Willens als richtig anerkennt. Von der Herrschaft anderer sich befreien, heißt keineswegs zur Selbstherrschaft gelangen; denn man kann eben von den äußeren Folgen oder den Leidenschaften beherrscht bleiben. Von Selbstherrschaft und innerer Freiheit vermag Spencer nicht ohne Inkonsequenz zu reden, denn er hält den Handelnden für gebunden an die natürliche Rückwirkung.

Wir haben früher versucht zu zeigen, wie durch die bloße Rücksicht auf die Folge der Handelnde unmöglich zu echtem Altruismus gelangen könne. Weiter sieht man hier auch bei der sittlichen Erziehung, wie das Hauptgewicht in die äußere Natur verlegt wird. Der Vorwurf der Äußerlichkeit ist hier gewiß berechtigt. Wenn Spencer auch in diesem Kapitel viel Vortreffliches zu sagen weiß, so ändert das nichts an dem prinzipiellen Fehler.

Das Werk Spencers kann also nicht als grundlegend für die Erziehung angesehen werden, und zwar aus folgenden Gründen:

1. Das selbstbewußte Innnenleben gelangt nicht zur Anerkennung.
2. Spencers Forderungen sind infolgedessen rein äußerlich.
3. Auf die Ausbildung des Verstandes wird das Hauptgewicht gelegt, anstatt auf die Menschenbildung.
4. Da der Blick immer auf die Folge gerichtet ist, so kann der Zögling nicht zum echten Altruismus gelangen.
5. Der Versuch, das ganze Leben in den Rahmen der naturwissenschaftlichen Denkweise zu drängen, hat Inkonsequenzen und Übertreibungen zur Folge.

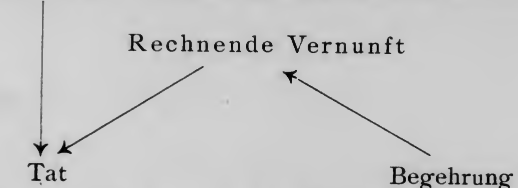
---

## V. Etwaige Rechte und Grenzen des Äußerlichen in der Erziehung.

„Sehr viel weiter müßten wir sein, als wir sind, wenn der äußere Erfolg des Guten auch einen inneren Sieg bedeutete. Oft verhält sich die Sache umgekehrt, und der äußere Triumph wird zu einer Gefahr für das Innere“ (R. Eucken, Kampf um einen geistigen Lebensinhalt S. 36).

Wir haben schon den Versuch gemacht, eine Einheit zwischen Innerem und Äußerem beim Handeln nachzuweisen. Da sahen wir, wie Begehrungen entstehen, beurteilt werden und als Absichten zur Tat schreiten. Das Innere erblickten wir in dem Beurteilungsprozeß, welcher auf den Erfolg oder auf die Richtigkeit hinausläuft. Diese Verzweigung des Beurteilungsprozesses führen wir zurück auf zwei Arten von Vernunft — eine bloß rechnende und eine moralisch beurteilende.

Praktische Vernunft (gesetzgebend u. transzendental)

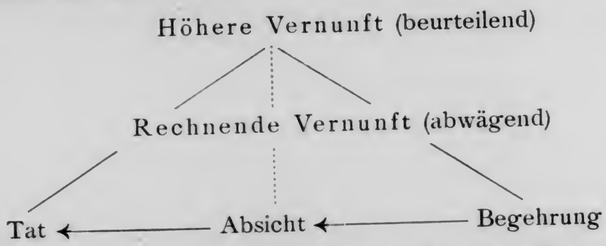



Kant faßte die höhere Art Vernunft nicht als die Begehrung beurteilend, sondern als rein aus sich selbst heraus gesetzgebend, d. h. er trennte sie von dem Begehren und machte sie transzendental, um sie rein zu haben. Das tat er, weil er in dem gefühlsmäßigen Begehren die Herrschaft der Leidenschaften und die Herabdrückung der Moral erblickte. Dadurch aber gewann er eine leere Reinheit und eine erhabene Einseitigkeit. Die Anhänger der Nützlichkeitslehre empfanden diese Einseitigkeit als unerträglich gegenüber dem tatsächlichen Bestand der Dinge und betrachteten die höhere Ver-

nunft als eine Erfindung des großen Denkers. Sie stellten sich auf den Standpunkt der rechnenden Vernunft und klammerten sich fest an das Begehren an. Das Gewissen und dergleichen existierte für sie entweder nicht, oder aber es entstand aus dem Rechnenvermögen. Kant ließ das begehrende Leben fallen, um die höhere Vernunft zu retten; die Utilitarier gaben die höhere Vernunft auf, um die Verbindung mit dem täglichen Leben zu behalten. Beides hatte ein gewisses Recht, wenn auch beides von einem tatsächlichen Faktor absah.

Die Versöhnung findet man bei Herbart. Einfach und schlicht war die Lösung: er erkennt die beiden Arten von Vernunft an, macht die höhere von einer bloß gesetzgebenden zu einer beurteilenden und stellt die niedere Art in ihren Dienst. Jetzt haben wir beides: die höhere Vernunft und das tägliche Leben. Es wurde uns damit eben so möglich ein höheres, kritisches Dasein zu führen, als unmöglich, der schweren Kunst des Lebens zu entkommen, die Reinheit der Gesinnung muß nunmehr mitunter und trotz der Unreinheit bewahrt werden. Dadurch wird das Leben zu einer edlen Aufgabe.

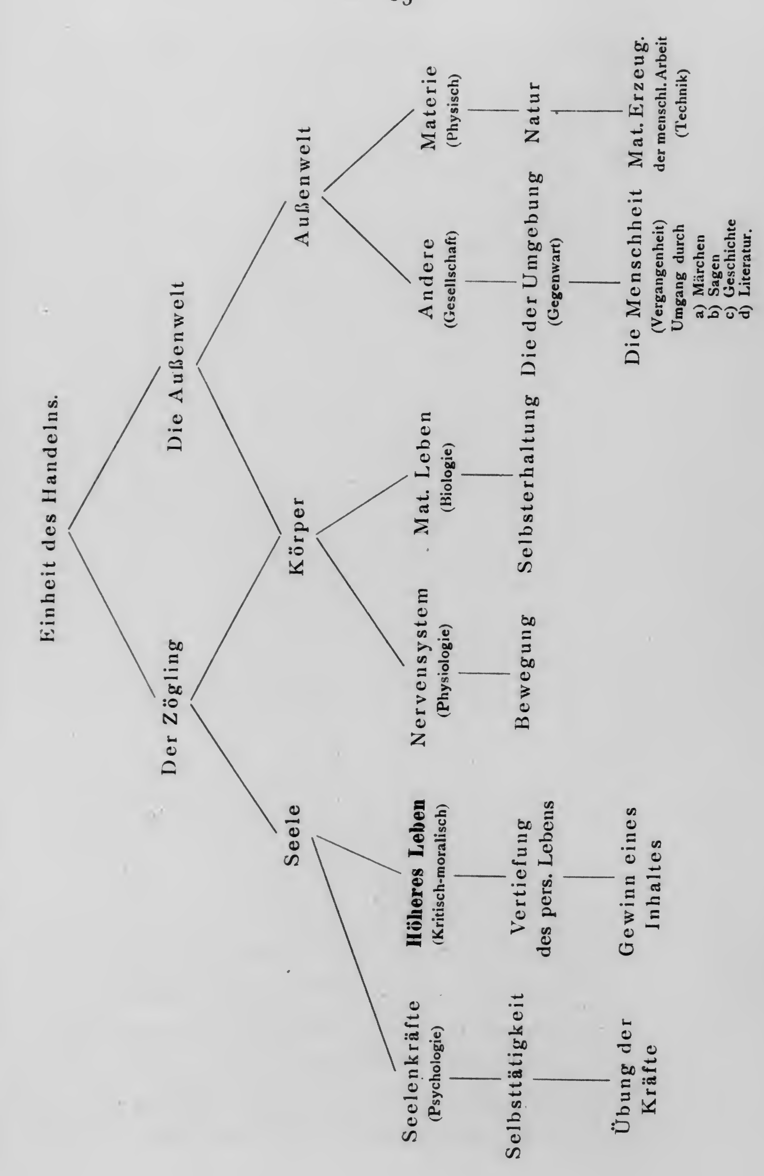
Vor der Beurteilung sind Inneres und Äußeres auf einander bezogen und zwar durch das Gefühl; nach der Beurteilung sind sie wieder auf einander bezogen und zwar durch das Streben. Also verdanken wir Herbart den Wiedergewinn der Einheit des Handelns.[1])




Aus dieser Einheit des Handelns muß notwendig eine Einheit oder lieber ein notwendiger Zusammenhang des Lebens hervorgehen. Der Zögling steht also in einem Lebenszusammenhange. Von der Basis dieses tatsächlichen Lebenszusammenhanges aus hoffen wir, die Rechte und Grenzen des Äußerlichen in der Erziehung im Umriß zu bestimmen. Sehen wir uns zuerst eine Übersicht dieses Lebenszusammenhanges an:

[1]) Vergl. Herbarts Werke, Kehrbach, 1. Bd., S. 293 ff.





Wenn der Leser diese Übersicht erblickt, wird er wohl erschrecken vor der Aufgabe, einen Ausgleich zu treffen unter den zahlreichen, berechtigten Forderungen, welche dieser Lebenszusammenhang an die Schule stellt. Sollte er ein in der schweren Kunst des Lebens erfahrener Mensch sein, sollte er viele innere Kämpfe bei der inneren und äußeren Gestaltung des eigenen Lebens durchgemacht haben, dann wird er erst recht behaupten, Rechte und Grenzen seien nicht zu bestimmen. Das müssen wir zugeben, denn diese Rechte und Grenzen ändern sich fortwährend, und ihre Bestimmung ist immer eine Aufgabe der betreffenden Zeit und des betreffenden Volkes; sie ist eine Aufgabe, welche immer von neuem zu lösen ist. Gerade deshalb entspricht sie so sehr dem bunten Treiben des ungeheuer beweglichen und verwickelten Lebens. Wenn die Anerkennung dieser Schwierigkeit uns davon abhalten wird, das bunte Leben in einen festen Rahmen drängen zu wollen, wie Spencer mit dem evolutionistischen Gedanken es tun zu können glaubte; so bleibt doch die Notwendigkeit bestehen, den Versuch zu machen, etwas Prinzipielles zu jener Bestimmung festzulegen. Diese Notwendigkeit wird man sofort einsehen, wenn man in die Literatur auf diesem Gebiete der Pädagogik hineinschaut, auch wenn man die verschiedenen oft entgegengesetzten Meinungen bedenkt, die in dieser Hinsicht unter den Pädagogen herrschen. Zu verschiedenen Zeiten und von verschiedenen Pädagogen werden bestimmte Faktoren des Lebenszusammenhanges vertreten; um die Anerkennung ihrer Wichtigkeit für die Schule wird gekämpft. So findet man hier den Faktor der Übung des Geistes, dort die praktische Beschäftigung vertreten; hier will man die Ausbildung zur Persönlichkeit, dort die Beherrschung der äußeren Verhältnisse zum Mittelpunkt des Unterrichts machen. Kein Faktor des Lebenszusammenhanges bildet für alle Pädagogen den festen Mittelpunkt. Da die Rechte der verschiedenen Faktoren, unmittelbar aus dem Lebenszusammenhange hervorgehen, so kann man die Schwierigkeit nicht vermeiden, indem man irgend welche unter ihnen leugnet; es gilt eben einen Ausgleich zu finden. Ein solcher Ausgleich verlangt, daß ein Faktor zum bleibenden Mittelpunkt gemacht werden soll, um den Schwerpunkt des immer ändernden Gleichgewichts zu bilden.

Erst muß man sich darüber klar sein, daß es zwei Stufen des Lebens gibt:

1. Das materielle Leben, die Stufe des Zurechtfindens in der Naturumgebung, der Sorge für das materielle Sein, der Selbsterhaltung, die Stufe, welche die rechnende Vernunft allein in Anspruch nimmt; und

2. das höhere Leben, die Stufe, wo die Tätigkeiten des gewöhnlichen Lebens durch die höhere Vernunft kritisch betrachtet, und dem entsprechend nach einem höheren Maßstabe bewertet werden, die Stufe der geistigen und moralischen Vertiefung des Lebens.



Wenn also von verschiedenen Seiten verlangt wird, daß die Schule für das Leben vorbereiten soll, so wird man gut tun, sich dieser Tatsache zu entsinnen, und jene Forderung in jedem Falle daran zu prüfen. Denn, wie schon hervorgehoben worden ist, hebt das höhere Leben, wenn es in den Vordergrund gerückt wird, das materielle nicht auf. Letzteres kann im Dienste des ersteren stehen, und damit können beide zu ihrem Rechte kommen. Das materielle Leben dagegen, zum Mittelpunkt der Erziehung gemacht, hebt vollständig das höhere Leben auf, d. h. wenn an das materielle Wohl gedacht wird, so gibt es keinen Platz mehr für höhere Beschäftigungen. Die Vorstellung des Vorteils und die des Guten und Richtigen vertragen sich gar nicht. Gibt man zu, daß es eine höhere Stufe des Lebens gibt als die der bloßen Selbsterhaltung und -behauptung, so können wir weiter schreiten zu dem ersten Grundsatz;

I. Grundsatz: Der ideale Zusammenhang des Lebens wäre ein harmonisches Gleichgewicht aller Faktoren mit dem höheren moralischen und geistigen Leben als Schwerpunkt.

Daß die Schule für das Leben erziehen muß, wird allgemein zugestanden. Wenn das Höchste und Richtigste aus dem Lebenszusammenhange grundlegend sein soll, so muß das höhere Leben, auf welches sich der ganze Zusammenhang zuspitzt, die erste Sorge der Erziehung sein. Es soll den Konzentrationspunkt der erzieherischen Arbeit bilden. Daß ein solcher Konzentrationspunkt notwendig ist, geht aus der Geschichte der Pädagogik genügend hervor. Kehrte doch Comenius zurück zur Einfachheit, zum Wesentlichen gegenüber der Mannigfaltigkeit der Forderungen an die Schule; war doch der Grundgedanke Rousseaus und Pestalozzis der einfache Gedanke der Menschenbildung. Es ist immer wieder die Gefahr, daß durch den Drang der Zeitbedürfnisse zu vielerlei in die Schule komme, zu viele Forderungen an sie gestellt werden. So muß sie immer wieder die Last des Zuvielerlei abschütteln. Sie könnte wohl dem Rechte aller Faktoren Rechnung tragen, wenn der Lebenszusammenhang ein ideales

Gleichgewicht bildete. Aber die Anerkennung eines unabhängigen Rechtes bei mehreren Faktoren heißt zu viel verlangen von einer menschlichen Einrichtung wie der Schule. Sollte sie versuchen einmal allen Forderungen nachzugehen, so tritt eine bedauerliche Zerstreuung ein, welche alle Vertiefung aufhebt. Ein Mittel gegen diese Zerstreuung ist eben ein feststehender Konzentrationspunkt, welcher sich von der Zeit und ihren Bedürfnissen gänzlich unabhängig macht, welcher für alle Zeiten gilt. Ein solcher Konzentrationspunkt ist das höhere Leben der Menschen. In dieser Hinsicht lese man eine Wortanführung in dem Werke: „Die Erziehung zur Arbeit" von Dr. Karl Biedermann: „Es wird heutzutage an der Volksschule zu vielerlei gelehrt; daher muß die Vereinfachung des Lehrplanes das erste Ziel derer sein, welche die Volksschule den Bedürfnissen der Bevölkerung anpassen wollen." [1]) Die Anpassung an die Bedürfnisse der Bevölkerung, wenn auch dringend notwendig, ist aber, meinen wir, kein Grundsatz zur Vereinfachung. Auf dem Wege der „Bedürfnisse" ist keine Konzentration, sondern viel eher Zerstreuung zu erwarten; denn, welchen Bedürfnissen sollte man nachgehen? Sie sind zu jeder Zeit so zahlreich und verschieden. Fängt man mit den praktischen Aufgaben an, so verliert man sich unter einer Unmenge von Forderungen, ohne sich an einem festen Standpunkt orientieren zu können. Geht man von der Sorge für das Höchste und Beste aus, so hat man diesen festen Punkt. Alle Faktoren des Lebenszusammenhanges können auf ihn bezogen werden und gewinnen dadurch ihren sittlichen Adel. Dabei kann die vielverlangte „Erziehung zur Arbeit" doch zu ihrem vollen Rechte kommen. Also scheint es uns notwendig, in dem von den Bedürfnissen der Zeit Unabhängigen den Konzentrationspunkt, das Vereinfachungsmittel zu finden. Das höhere Leben besteht in der geistigen Vertiefung durch das kritische Verhalten des Selbstbewußtseins und durch die schaffende Tätigkeit, welche Hingebung an den Gegenstand mit sich bringt. Dieses kritische Verhalten mit seiner Vorstellung des Guten, mit seiner Vertiefung und Ausfüllung des Gemüts muß der Erzieher wachzurufen versuchen, und die schaffende Tätigkeit, welche aus dem Selbsttätigkeitstrieb hervorgeht, pflegen.

Von diesem bleibenden Konzentrationspunkt aus fragen wir nun nach den dieser Vertiefung dienlichen Beziehungen

[1]) II. Auflage, Leipzig 1883, S. 40.



anderer Faktoren des Lebenszusammenhanges. Da nun tritt sofort hervor, daß, da Sein aller Vertiefung vorangeht, die Voraussetzung des höheren Lebens zunächst gesichert werden müssen. Die unmittelbaren Bedingungen des höheren Lebens sind das materielle Leben, das Nervensystem und die Seelenkräfte. Daraus entspringt das Recht auf Selbsterhaltung, auf Gesundheitspflege, auf Übung des Geistes.

Das materielle Leben wird erhalten um seiner selbst willen, nicht um Vorteile zu genießen und sinnliche Genüsse zu bekommen, sondern weil es die unbedingte Voraussetzung einer höheren Stufe des Lebens ist. Daraus geht zum Teil das Recht des Zöglings auf eine Bildung zum Beruf hervor. Wenn auch das materielle Leben so unbedingt notwendig ist als Voraussetzung einer höheren Stufe des Lebens, so wirkt doch nichts so hemmend auf die moralische Entwickelung als gerade die Rücksicht auf das materielle Wohl. Eben darum finden wir neben dem Recht bald die Grenzen der Sorge für das materielle Wohl. Sobald nämlich die Vorstellung des eigenen Wohls einigermaßen stark wird, so wird die Vorstellung des Guten zurückgedrängt oder ihr Aufkommen verhindert. Denn an die Macht der Vorstellungen braucht man nicht zu erinnern; auch nicht daran, daß in dem Augenblick, wo der Zögling mit der Vorstellung des eigenen Wohls in Anspruch genommen ist, die Vorstellung des Guten und ihre Macht vollständig verschwindet. Also wäre es töricht, wenn die Erziehung, welche das höhere, moralische Leben zur Grundlage machte, auf irgend eine Weise den Zögling veranlassen wollte an das eigene Wohl zu denken, wie Rousseau das will. Es ist daher zu billigen, daß die Fachbildung hinausgeschoben werde, bis die Macht der Vorstellungen von höherem, moralischem Wert feste Wurzeln im kindlichen Geiste gefaßt haben. Wenn also der Gedanke an das eigene Wohl an den Beruf beim Zögling die Vorstellung des Guten verdrängt und ihn zu viel in Anspruch nimmt, so daß er sich nicht in seine Beschäftigung wirklich vertiefen kann, dann hat die Sorge für das materielle Selbst die Grenzen überschritten.

So gewinnt auch das Nervensystem das Recht auf sorgfältige Berücksichtigung gerade durch die ungeheuere Bedeutung, welche die Gesundheit für die geistige Entwickelung hat. Wenn aber Sport und Turnen zum Selbstzweck zu werden drohen, so ist die Grenze überschritten, denn hier wieder gewinnt eine minderwertige Vorstellung die Oberherrschaft. Bei der moralischen Entwickelung aber handelt es

sich gerade darum, die erhabenen Vorstellungen nicht durch minderwertige verdrängen zu lassen; denn ein solches Verdrängen, heißt nicht einen moralischen Fortschritt, sondern einen moralischen Rückgang bewerkstelligen. Wo also minderwertige, wenn auch durchaus notwendige Beschäftigungen zum Selbstzweck werden, verdrängen die Vorstellungen derselben andere zur moralischen Entwickelung notwendige Vorstellungen und hemmen den Fortschritt zum höheren Leben. Ferner hat der Zögling ein Recht zur Übung der Seelentätigkeiten; aber hier wieder erscheinen sehr bald die Grenzen. Auf diesem Gebiet sind die Grenzen immer am schärfsten empfunden worden: denn sobald diese Übung des Geistes zum Selbstzweck wird, hört man den berechtigten Vorwurf, die Schule sei hinsichtlich der Übung des Verstandes zu intelektualistisch, hinsichtlich der Übung des Gefühls zu weichlich. Um den theoretischen Unterricht zu bekämpfen, kommen Forderungen von verschiedenen Seiten, die Handarbeit und die praktischen Beschäftigungen überhaupt in den Mittelpunkt der ganzen Erziehung zu stellen.[1]) Diese Forderung werden wir später bei der Frage der Selbsttätigkeit zu besprechen haben. Die zu intelektualistische Gestaltung der Schule stört den Lebenszusammenhang am meisten, denn, wenn die Übung des Verstandes und die Aneignung intelektueller Fertigkeiten zum Hauptgeschäft der Erziehung werden, so geht alle Verbindung mit dem Leben — mit dem höheren sowie mit dem materiellen — verloren.

Nun bleibt die eigentliche Beschäftigung mit der Außenwelt, d. h. die Beschäftigung mit den Menschen und dem Menschlichen, sowie mit den Naturkräften.

Wo dies Handeln inmitten anderer und für andere günstig verläuft, ist es eine vortreffliche Forderung der moralischen Entwickelung des Zöglings; wo aber die Vorstellung des Wohls anderer in ihm von der Vorstellung des eigenen Wohls durch Klugheit verdrängt wird, da werden andere zu einem Ausbeutungsfeld und die moralische Entwicklung wieder gehemmt durch die Herrschaft minderwertiger Vorstellungen. Da die Ausfüllung des Gemüts, die Ausbildung zur charaktervollen Persönlichkeit, die Erziehung zu allen guten menschlichen Eigenschaften die Aufgabe der Menschenbildung sind, so läßt sich dieser Zweck wohl am besten erreichen, indem man den Zögling in das echt Menschliche der Umgebung und der Geschichte einführt.

[1]) Vergl. Dr. Karl Biedermann, Erziehung zur Arbeit.



Man verlangt vielfach (vergl. Biedermann und Kerschensteiner), daß die praktische Beschäftigung zum Mittelpunkt der ganzen Erziehung gemacht werden soll. Vortreffliche Gründe werden dafür angeführt. Der Hauptgrund ist der, daß durch die Benutzung des Selbsttätigkeitstriebes der Zögling harmonisch ausgebildet wird. Biedermann sagt: „Endlich aber schließt die Entwickelung der praktischen Tätigkeit die Entwicklung aller anderen Seelenkräfte in organischer Reihenfolge in sich ein“.[1]) In diesem Trieb, welcher aus dem strebenden Wesen des Zöglings hervorgeht, hat der Erzieher gewiß eine Handhabe, durch welche er den Geist, in dem der Schüler sich das Wissen zu eigen macht, bestimmen kann. Denn wendet sich der Erzieher an den Selbsttätigkeitstrieb des Schülers, so schafft er dadurch eine Versenkung in den Gegenstand herbei, so daß an das Lernen gar nicht gedacht wird, auch nicht an den Vorteil, welchen das angeeignete Wissen ihm bringen möge, ja sogar auch nicht an sich; denn er geht in der Tätigkeit auf. Es ist eine reine Hingebung an den Gegenstand der Tätigkeit. Gerade das Kleinmenschliche, welches Lust und Vorteil zu verlangen gewöhnt ist, wird gänzlich vergessen. Das ist an sich ein wichtiges ethisches Moment, denn alles was den Menschen von der Herrschaft des materiellen Lebens, von seinen kleinen Interessen befreit, fördert den sittlichen Fortschritt. Weiter werden seine Seelenkräfte dadurch harmonisch geübt und entfaltet, weil seine Seele als Einheit in die Sache versenkt ist, und dadurch notwendigerweise einheitlich geübt und gestaltet wird. Es ist dabei nicht in erster Linie die Frage, ob das Wissen, welches in diesem Geiste der reinen, freudigen Hingebung angeeignet wird, nützlich sei oder nicht; es ist vielmehr die Frage der Bildung eines Menschenwesens. Damit ist die Erziehung unserem Konzentrationspunkt treu. Sollte jedoch solches Wissen nach dieser durchaus ethischen Aneignung sich nützlich erweisen, so würde man das kaum bedauern; das könnte die harmonische Entwicklung, welche der Schüler bei der Aneignung durchgemcht hätte, auch nicht aufheben.

Um diesen Selbsttätigkeitstrieb anwenden zu können braucht der Erzieher aber nicht, wie dies verlangt wird, die praktischen Beschäftigungen zum Mittelpunkt der Erziehung zu machen. Gerade wie Herbart die Einheit des Handelns wiederherstellte, indem er das Materielle und das Transzendentale in Verbindung brachte, so ist es hier möglich, das Mensch-

[1]) Ebenda, S. 51, 52.

liche und das Praktische in der Erziehung zu verbinden, ohne unseren Konzentrationspunkt im höheren Leben aufgeben zu müssen. So wird beim Märchenunterricht z. B. ein ursprüngliches Interesse an dem Menschlichen im Märchen beim Zögling wachgerufen, und der Zögling vertieft sich ebenso schnell in den Stoff wie bei einer praktischen Beschäftigung. Es ist hier volle Hingebung vorhanden. Ist so das Interesse erweckt, so bietet die Anordnung der Gedanken, welche durch den Märchenunterricht herbeigebracht worden ist, einen vortrefflichen Übergang zur Anwendung des Selbsttätigkeitstriebes auf die praktische Beschäftigung. Der Stoff des Märchenunterrichts läßt sich vielfach darstellen: es wird modelliert, gezeichnet oder auch dramatisiert. Die ganze praktische Beschäftigung könnte an solchen Unterricht angeknüpft werden. Es ist dies auch Beschäftigung mit dem Menschlichen. Wenn weiter die Zöglinge wie hier alle ihre Anregung zur praktischen Beschäftigung aus demselben Quell bekommen haben — eine Anregung, welche aus einem so ursprünglichen Interesse hervorgegangen ist — so ist der Umgang unter den Zöglingen in der Stunde und der Gedankenaustausch über die Arbeit viel inniger und fruchtbarer. So wäre es auch mit Sagen, Geschichte und Literatur. Das Recht der praktischen Beschäftigung ist ein ursprüngliches: denn es geht direkt aus dem Lebenszusammenhange und aus dem Wesen des Zöglinges hervor. Ohne sie könnten die moralischen Gefühle und die gute Gesinnung, welche der Erzieher zu erregen bestrebt sein muß, sich nicht äußern. Es ist aber psychologisch notwendig, daß neben der Aufnahme des Stoffes auch die Äußerung stattfindet. Sonst läuft der Zögling Gefahr, der bloßen Empfindelei und der Weichlichkeit zu verfallen; das Gefühl muß unbedingt das Streben ergänzen, aber alles muß an dem höchsten Ziel organisch orientiert werden. Die praktischen Forderungen sind also völlig berechtigt, zumal gegenüber einem bloß theoretischen Unterricht, welcher den Zusammenhang des Lebens verschmäht und sich bloß psychologisch gestaltet. Diese notwendigen praktischen Forderungen aber können unmöglich zum Mittelpunkt der Erziehung werden, sondern müssen an ihrem Verhältnis zum Konzentrationspunkt orientiert werden. Wenn Biedermann verlangt, daß „die auf Umgestaltung, Veredlung, Nutzbarmachung und Beherrschung der Außenwelt, der Materie gerichtete Tätigkeit, die sogenannte praktische Tätigkeit“ [1]) den Mittelpunkt der Erziehung

[1]) Ebenda, Kap. 5, S. 51.



bilden soll, so kann das ohne Orientierung an dem höchsten Ziel nur veräußerlichend wirken.

Würde des Menschen. Ferner haben wir schon gesehen, wie die Ausführung der Absichten durch die Macht der äußeren Umstände bald gehemmt, bald vernichtet werden, so gilt es demjenigen, der der Ausführung seiner Absichten nicht gleichgültig gegenüber steht, die Außenwelt zu beherrschen und seinen guten Willen zur Geltung zu bringen. „Es kommt darauf an,“ sagt Hegel, „das Wirkliche vernünftig und das Vernünftige wirklich zu machen.“ „Bei Fichte tritt der Gedanke hervor, es solle die Sinnenwelt immer mehr unter den Einfluß der menschlichen Technik gebracht und nach menschlichen Zweckbegriffen bearbeitet werden, damit sich darin immer vollständiger die Selbständigkeit der Vernunft darstelle.“ [1]) Sollte der Mensch sich nicht bemühen, zur Herrschaft über die Außenwelt zu gelangen, so wird sie ihn beherrschen. Er wird Sklave und weiß sich nicht zu helfen. Mit einem solchen Zustand kann sich aber die Würde des Menschen nicht zufrieden geben. Aus dem Grunde der Erhaltung der Würde des Menschen also muß der Zögling zu einer gewissen Herrschaft gebracht werden. Das Gefühl, daß man Herr der Dinge ist, wird ein moralisches Gefühl; mit dem Sinken seines Gefühles der Würde muß auch seine höhere Entwicklung gehemmt werden. Geht aber der Zug nach Beherrschung zu weit, so wird sie zum Selbstzweck und ihre Vorstellung wird höhere Vorstellungen ersetzen, während die Erziehung veräußerlicht wird. Aus alledem gehen weitere Grundsätze hervor:

II. Grundsatz: Andere Faktoren als das höhere Leben haben alle ein gewisses Recht, welches aus dem Lebenszusammenhang, aus dem menschlichen Wesen hervorgeht. Diejenigen aber, welche zum Selbstzweck zu werden drohen, haben ihre Grenzen überschritten; denn die Vorstellung des Guten darf nicht durch minderwertige Vorstellungen verdrängt werden. Nur das An-Sich-Gute darf Selbstzweck sein.

III. Grundsatz: Außer der Vorstellung des Guten gestattet auch der Selbsttätigkeitstrieb unbegrenzte Beschäftigung mit dem Äußeren, und zwar, weil alle solche Selbsttätigkeit ein Aufgehen des Zöglings in dem Gegenstand und deshalb eine Befreiung von kleinen Interessen bedeutet.

IV. Grundsatz: Die Würde des Menschen verlangt unbedingt die Beherrschung der Außenwelt. Diese Beherrschung

[1]) W. Rein, Ethik, S. 48, 49.

ist notwendig zur Verwirklichung der Absichten. Wer die Außenwelt nicht einigermaßen beherrscht, muß ihr untertan bleiben.

V. Grundsatz: Ein Recht auf Selbsterhaltung und Berufsbildung hat jeder; aber der Gedanke an das eigene Wohl soll so wenig wie möglich höhere Vorstellungen verdrängen.

VI. Grundsatz: Da andere auch Personen sind, so sind sie vom Einzelnen als Selbstzweck, nicht als Ausbeutungsfeld, anzusehen. Dazu gehört die Vorstellung des Guten.

VII. Grundsatz: Der Zögling wächst sozusagen aus der Natur heraus; also ist es notwendig

1. am Anfang ihn mit der Natur zu beschäftigen, aber nur durch den Selbsttätigkeitstrieb;

2. gilt es, ihn zu immer menschlicheren und höheren Beschäftigungen zu bringen. Das ist das Zur-Geltung-Kommen der Vorstellung des Guten; es ist das Stadium der eigentlichen Vertiefung und Befestigung des Charakters;

3. nach der Vertiefung und Befestigung des Charakters darf man wohl zur ausgeprägten Fachbildung übergehen; denn die Vorstellung des Guten kann jetzt nicht mehr verdrängt werden, die Vorstellung des Erwerbes und des eigenen Wohles kann nicht mehr Selbstzweck werden. Das entspricht Pestalozzis Forderungen, daß die Berufs- und Standesbildung immer dem allgemeinen Zweck der Menschenbildung untergeordnet sein muß.[1])

Zum Schluß kann man sagen, daß diese Beschäftigung mit dem Äußerlichen notwendig ist, um unser Doppelwesen zu bejahen.

---

[1]) Pestalozzis Werke, Bd. I, Abendstunden eines Einsiedlers, § 13, S. 55.

---

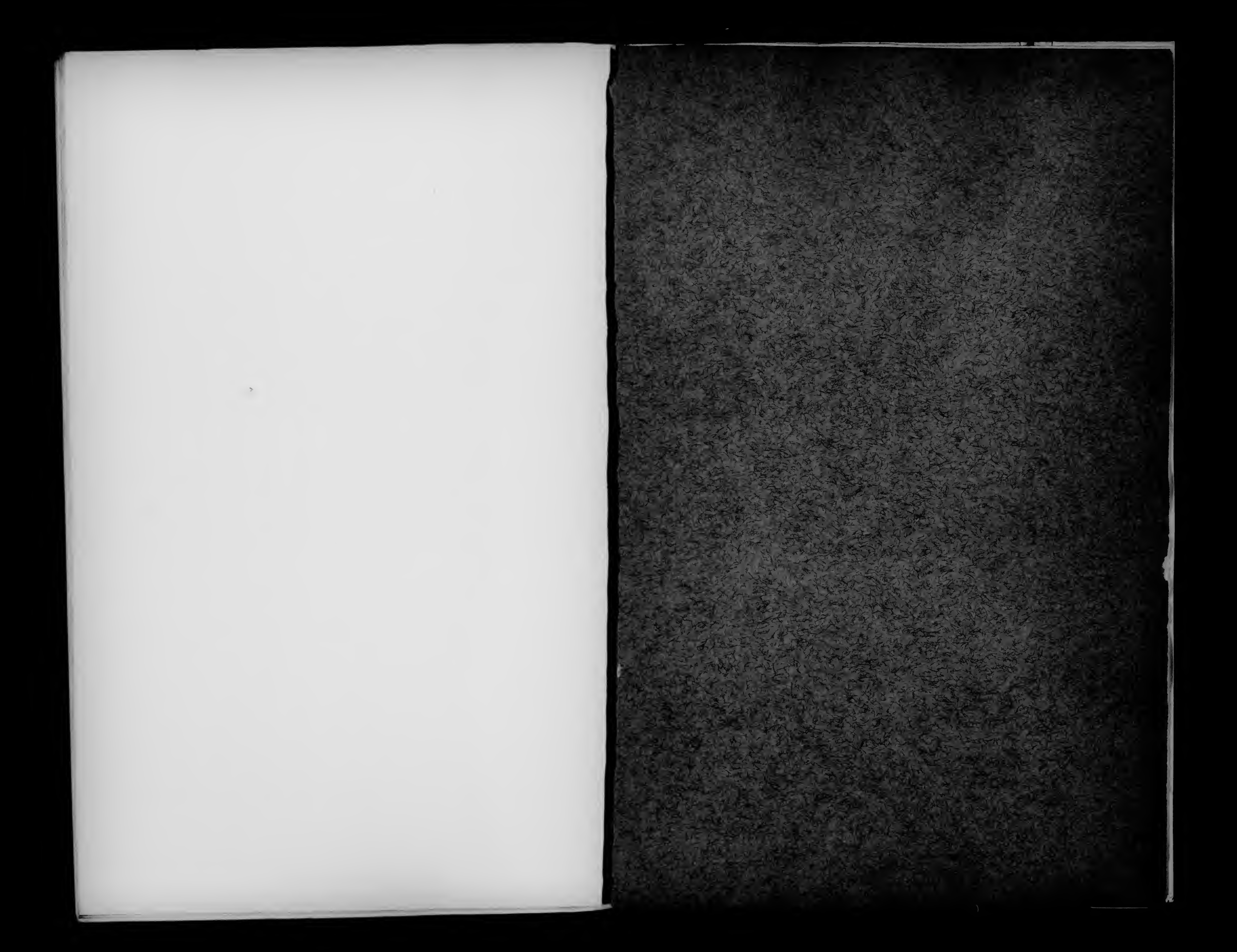
# Bücherverzeichnis.

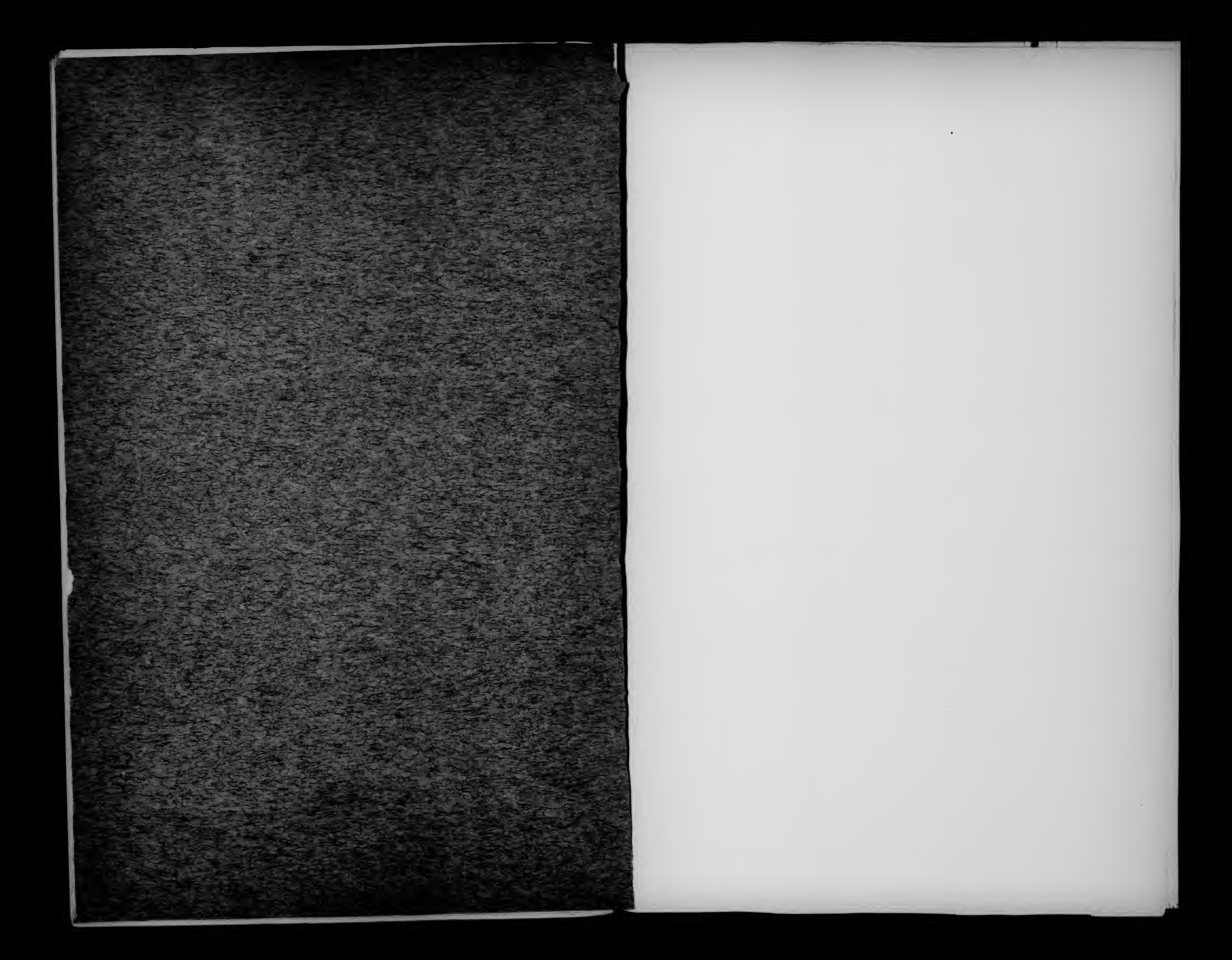

Biedermann, Dr. Karl, Die Erziehung zur Arbeit. Leipzig 1883, II. Aufl.
Eucken, R., Lebensanschauungen der großen Denker. VII. Aufl., Leipzig 1907.
— Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt. II. Aufl., Leipzig 1907.
— Sinn und Wert des Lebens. Leipzig 1907.
Falkenberg, Geschichte der neueren Philosophie. VI. Aufl. Leipzig 1908.
Fichte, Reden an die deutsche Nation. Langensalza 1881.
Genthe, Theodor, Der Kulturbegriff bei Herder. Inaug.-Diss., Jena 1902.
Hume, David, An Equiry concerning the Human Understandling &c. Oxford 1894.
Herbart, J. Fr., Sämtliche Werke, herausgegeben von Karl Kehrbach, Langensalza 1887.
Hensel, Paul, Hauptprobleme der Ethik, Leipzig 1903.
Hobbes, Opera Latina, Bohn, London 1839.
Herder, Joh. Gottfr. v., Ideen zur Geschichte der Menschheit. Leipzig 1869.
Kant, Imm., Kritik der reinen praktischen Vernunft.
— Über Pädagogik. Königsberg 1803.
Lockes Werke, XI. Ed. London 1812, Vol. 9.
— John Lockes Gedanken über Erziehung von Dr. E. von Sallwürk. Langensalza 1883.
— An Essay concerning Human Understanding. Oxford 1894.
Mill, J. S., Gesammelte Werke. Leipzig 1869.
Plato, Republic (Jowett) Oxford 1888.
Pestalozzi, Sämtliche Werke. Seyffarth, Berlin 1871.
Paulsen, Fr., Das Realgymnasium und die humanistische Bildung. Berlin 1889.
— Über die gegenwärtige Lage des höheren Schulwesens in Preußen. Berlin 1893.
Petkoff, Nikola, Das Ziel der Erziehung und der Evolutionismus in der Ethik. Inaug.-Diss., Jena 1895.
Raleigh, W., Shakespeare. London 1907.
Rein, W., Pädagogik in systematischer Darstellung. Langensalza 1906.
— Grundriß der Ethik, II. Aufl. Osterwieck a. Harz 1906.
Rousseau, J. J., Emil, Bibliothek pädagogischer Klassiker. Langensalza 1882.
Saenger, Samuel, John Stuart Mill. Stuttgart 1901.
Spencer, H., Die Erziehung. Dr. Fritz Schultze, II. Aufl., Jena 1881.
— Education, London 1905.
— Principles of Ethics. Vol. I. London 1904.
Stephen, Leslie, The English Utilitarians. London 1900.

## Lebenslauf.

Ich wurde am 6. Januar 1878 zu East Kempsey, Neusüdwales, geboren. Bis zum 16. Lebensjahre besuchte ich die Schule meines Vaters. Dann wurde ich „Pupil Teacher“ unter dem „Department of Public Instruction“. Während meiner $4\frac{1}{2}$ jährigen Tätigkeit als solcher erhielt ich Unterricht vom Rektor der Schule, wo ich angestellt war. Darauf empfing ich ein Jahr lang in dem Lehrerseminar zu Fort Street Model Public School, Sydney, eine praktische und weitere Allgemeinbildung. Nach noch einem Jahre der Lehrtätigkeit besuchte ich 4 Jahre die Universität Sydney. Am Ende dieses Studiums, im Jahre 1906, erhielt ich den Grad eines B. A. und wurde dann Seminarlehrer. Auf Grund weiteren Studiums, und einer philosophischen Abhandlung erwarb ich den Grad des M. A. Im Jahre 1907 wurde mir von der Universität Sydney ein Reisestipendium gewährt. Darauf ging ich nach Jena, um weiter Pädagogik und Philosophie zu studieren und blieb dort drei Semester. Ich hörte Vorlesungen bei den Herren Professoren Rein, Eucken, Cartellieri, Keller, Detmer und Harms.

---






COLUMBIA UNIVERSITY
0026052679